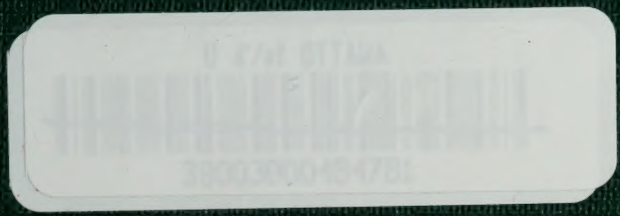




50

31. 3. 50

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA RELIGION

ET

LA FOI

PAR

HENRI DELACROIX
Professeur à la Sorbonne.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108





LA RELIGION ET LA FOI

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, I vol. in-8°.

Les Grands Mystiques chrétiens. *Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme*, I vol. in-8°. *(Épuisé.)*

La Psychologie de Stendhal, I vol. in-8°.

A LA LIBRAIRIE ARMAND COLIN

En collaboration avec MM. Bouglé, Bréhier et Parodi.

Du sage antique au citoyen moderne, in-12°.

LA

RELIGION ET LA FOI

PAR

HENRI DELACROIX

Professeur à la Sorbonne.

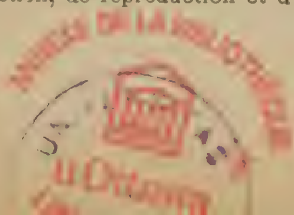
PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1922



AVANT-PROPOS

LA RELIGION ET LA FOI

La Foi est, pour la psychologie, le fait religieux primordial. N'est-elle pas au cœur de tous les sentiments et de tous les actes religieux, ne leur assigne-t-elle pas leur rapport avec leur objet, n'est-elle pas l'acte ou l'attitude par lesquels l'individu entre ou se maintient en contact avec le sacré, sous toutes les formes qui le révèlent, dogmes, pratiques, société religieuse ? Dans certaines religions presque subjectives, dans certaines formes du protestantisme par exemple, l'état d'âme que ce mot désigne, est presque le tout de la vie religieuse.

Même dans les religions les plus objectives, dans celles qui font une part considérable à l'efficacité externe, indépendante du sujet, des forces religieuses, on voit intervenir, au moment essentiel, l'attitude du sujet qui vise à les utiliser. C'est bien l'opinion des âmes religieuses, et c'est aussi celle des Églises. Prenons pour exemple l'Église catholique, et sa doctrine des sacrements. La théorie la plus objective, la plus réaliste, celle de Hugues de Saint-Victor par exemple, veut que le sacrement contienne la grâce comme le remède sa vertu ; celle de Duns Scot ou de Gabriel Biel, avec la célèbre distinction de l'*opus operatum* et de l'*opus operans* (1), professe que l'*opus*

(1) DUNS SCOT, *in lib.* IV, dist. I, qu. 6 *in resol.* — Gabriel BIEL, *in lib.* IV dist. I, qu. 3.

operatum confère la grâce sacramentelle par sa force propre, sans que les bons mouvements intérieurs du sujet soient nécessaires; mais, dans les deux cas, il faut tout au moins que le « récipient » n'y fasse point obstacle, par exemple, qu'il ne soit pas en état de péché mortel. Et c'est là une doctrine extrême; car une doctrine toute différente, que Dieu opère dans l'âme à l'occasion des sacrements, que la grâce est dans l'âme et non dans les signes visibles, est soutenue par des théologiens comme Saint-Bonaventure (1); et entre ces deux doctrines extrêmes il en est d'intermédiaires, celle de Saint-Thomas, par exemple, ou de Bellarmin, et l'Église, comme toujours, a pris une position moyenne. La notion de la grâce sacramentelle, remède qui agit objectivement, est complétée par celle d'une assimilation subjective (2). Le catholicisme n'emploie pas, pour la désigner, le mot Foi, parce que ce mot signifie, pour

---

(1) Saint-Bonaventure, *lib.* iv, dist. i, p. i, art. i, qu. 3. : « *Non causant gratiam, nisi per quamdam concomitantiam, quia Deus sacramentis adhibitis in anima operatur.* » Nous signalons en passant l'analogie de la théorie des causes occasionnelles chez Malebranche, avec l'explication de l'efficace des sacrements chez Saint-Bonaventure.

(2) Il y a, il est vrai, une dérogation à ce principe dans le cas du baptême des enfants. Presque toutes les confessions chrétiennes ont rencontré cette difficulté ; car l'obstacle au baptême des tout jeunes enfants, c'est précisément l'impossibilité de la foi ou d'une disposition qui ressemble à la foi ; et d'autre part, des raisons que nous étudierons plus tard ont amené progressivement les églises chrétiennes à rapprocher le baptême de la naissance. Nous étudierons plus loin les moyens qu'emploient les différentes confessions chrétiennes pour résoudre la difficulté. Celles qui ne traitent point le baptême des enfants comme un acte administratif. un rite extérieur d'incorporation à l'Eglise, ou un engagement que prennent les parents et que l'enfant, plus tard, prendra à son tour, supposent chez l'enfant une foi personnelle, momentanée, miraculeusement infuse, ou le report sur lui de la foi de l'Eglise.

Une autre réserve pourrait venir d'une seconde difficulté. Quelles doivent être les dispositions subjectives du célébrant, pour que le sacrement soit valide ? Par exemple, c'est la doctrine catholique, que la foi n'est pas nécessaire chez le ministre pour la validité du sacrement; mais il s'agit de la foi au sens catholique du mot ; et cette validité requiert chez le ministre l'intention de faire ce que fait l'Eglise; si les paroles de la consécration sont prononcées sans intention en présence du pain et du vin, il n'y a pas de sacrement ; les paroles n'opèrent que par l'intention qui les dirige; c'est, en effet, cette intention qui fait du ministre l'instrument de Jésus-Christ, qui confère au sacrement son pouvoir. Concile de Trente. Session vii. (*De sacram. in gen. can.* xii; *de bapt. can.* iv).

lui, la soumission à la doctrine de l'Église. Mais cette assimilation subjective du salut, ces dispositions et satisfactions sont des conséquences de la Foi, et la Foi même, entendue au sens large ; et elles ont joué un rôle dans la constitution du concept de la Foi chez les Réformateurs (1). Sans rechercher encore ce qui en est de la magie proprement dite, ni jusqu'à quel point la volonté, l'intention de l'opérateur ou du bénéficiaire interviennent dans l'action magique, nous voyons que l'efficace externe des sacrements est contrebalancée et complétée par une attitude spirituelle, qui est la Foi ou qui procède de la Foi.

La Foi est donc le fait religieux primitif pour la psychologie, qui étudie la religion dans les âmes religieuses. Toute religion proclame que la Foi atteint des réalités, indépendantes de l'individu ; mais toute religion admet aussi que c'est par la Foi que l'individu entre en contact avec ces réalités.

Nous allons chercher à décrire les formes élémentaires de la Foi, je veux dire les attitudes distinctes et irréductibles qu'enferme cette notion complexe. L'analyse psychologique montre qu'il y a différentes façons de croire ; on peut distinguer la croyance rationnelle, qui tend vers la certitude scientifique ; la croyance sentimentale, qui prend appui sur des besoins et des tendances et qui confère à leurs objets une valeur singulière ; la croyance par autorité et par ouï-dire qui repose sur la puissance de l'opinion ou des institutions. Nous retrouvons dans la Foi religieuse ces trois formes générales, et cette grande division s'impose. Ce n'est qu'un schéma, du reste. Nulle part, dans aucune conscience d'aujourd'hui ou de jadis, nous ne trouverons, à l'état pur, une de ces formes de foi ; même celui qui croit par pure routine, trouve dans sa foi une satisfaction, une sécurité qui dépassent et confirment l'habitude ; le plus raisonneur des théologiens fait quelque place à l'inspiration du

---

(1) TROELTSCH, *Protestantisches Kirchenthum, Kultur der Gegenwart.* I. Abt. IV, p. 258.

sentiment ; l'âme la plus sentimentale s'attache à quelque idée et raisonne sur son sentiment même. La théorie peut bien dessiner des types purs, mais l'observation, même prolongée par l'histoire, n'en présente probablement pas ; si le docteur scolastique, le symbolofidéiste contemporain, le routinier inculte semblent bien les réaliser jusqu'à un certain point, une analyse plus exacte a vite fait de dégager une réalité plus complexe. Et cela est vrai de toutes les religions ; il serait tout à fait inexact de supposer, par exemple, qu'il existe une forme de foi propre au catholique ou au protestant; nous verrons que la Foi catholique ne diffère de la Foi protestante que par un dosage différent de ses éléments, par une valeur différente attribuée à certains d'entre eux. Les différentes religions assignent une valeur différente à certaines attitudes que l'on retrouve dans toutes et elles tendent par là à développer ces attitudes. Il y a lieu aussi de tenir compte de ce fait que la foi des fidèles n'est pas exactement conforme à l'idéal de Foi décrit par les docteurs d'une religion, et de cet autre, que la Foi se développe et varie inévitablement avec l'âge ; une phrase de J.-J. Rousseau dispense de tout commentaire : « J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison, maintenant je crois parce que j'ai toujours cru. » (1) En revanche, nous verrons certaines formes de foi prédominer à certaines époques, sous l'empire de circonstances historiques ; qu'il suffise d'indiquer que la glorification du sentimentalisme tient pour beaucoup au développement de la science, de l'histoire et de la philosophie, qui ont rendu difficile à bien des esprits le maintien de certaines positions théologiques ; qu'elle est liée d'autre part à un mouvement général de repli vers la vie intérieure, au primat de l'affectivité, au règne du cœur : réaction contre la culture intellectuelle excessive, le développement de la civilisation scienti-

(1) J.-J. Rousseau, lettre du 15 janvier 1769. *Œuvres*, Paris, 1820. t. XX, p. 162.

fique, industrielle et juridique. Qu'il suffise d'indiquer que l'époque privilégiée de la foi raisonnante, c'est le Moyen Age, l'âge des universités et de l'exploitation de la philosophie grecque, l'époque où la théologie, qui s'épanouit sur les ruines restaurées de la philosophie antique, est si puissante, que ceux-là même qui combattent l'orthodoxie catholique, sont encore des théologiens. Qu'il suffise enfin d'indiquer que les formes personnelles de la foi, foi rationnelle ou sentimentale, se développent amplement, en même temps que les Églises, à la fois universalistes et individualistes, à la chute des religions nationales, qui enserrent l'individu dans la cité.

Nous allons chercher d'abord à dégager ces formes élémentaires de la Foi ; nous les analyserons sur des exemples typiques, d'après des faits précis ; nous chercherons à comprendre leur formation et leur évolution, ce qui fait que tel mouvement du cœur et de l'esprit, telle virtualité fondamentale de l'âme humaine s'explicite à tel moment de l'histoire et se présente sous telle forme et sous telle succession de formes. Nous chercherons à comprendre l'utilisation religieuse de ces formes, la justification doctrinale qui en est fournie ; enfin nous tiendrons compte de la complexité des cas concrets, des combinaisons, des types mixtes ; nous suivrons jusqu'à la réalité vécue, jusqu'à l'expérience religieuse des individus, l'épanouissement de ces formes ; à ce degré, la foi devient la vie de la foi ; c'est le développement religieux de l'individu, son « expérience religieuse », comme on dit volontiers aujourd'hui. Nous l'étudierons dans ses états aigus, comme le mysticisme, l'inspiration prophétique, le fanatisme ; dans son évolution, par développement progressif ou par crises, dans la conversion, la sanctification, la dissolution de la foi. Enfin dans un chapitre inévitablement sommaire, nous chercherons comment elle se comporte et quel rôle jouent ses différents éléments dans la formation des notions et des institutions religieuses fondamentales. Ayant commencé par traiter les religions comme des données, au sein

desquelles se constitue la foi des sujets religieux, nous indiquerons enfin, mais à très grands traits, comment cette foi aboutit aux éléments constitutifs des religions.

C'est donc la manière de croire que nous étudions, et non pas les croyances, au sens que le langage courant donne à ce mot. Et nous tenons avant tout à spécifier, à séparer, et à distinguer, avant de recomposer et de reconstruire. La Psychologie sait fort bien combien différentes sont les formes des croyances, puisque tour à tour les théories mettent l'accent sur l'une d'entre elles, et que tour à tour l'intellectualisme, le volontarisme, le fidéisme sentimental, l'autoritarisme social prétendent à tout expliquer. Une fois de plus nous constaterons que la réalité est complexe et que ses différents éléments ne se réduisent pas les uns aux autres. Et la foi que la raison a en elle-même n'est pas foi, mais raison ; car cette confiance repose sur la possibilité anticipée de la vérification et sur ce principe que l'hypothèse du Grand Trompeur, sous quelque forme métaphysique qu'elle se présente, Malin Génie, ou Intelligence supérieure à l'intelligence humaine et autrement constituée, ou Nature impénétrable à l'intelligence, n'est qu'une fiction comme l'idée de Néant, les assertions d'une intelligence pouvant toujours se transposer en un autre langage, en un autre système de notions et la clef de cette transposition étant alors une intelligence, supérieure et commune aux deux autres ; la Nature et l'Intelligence n'étant point radicalement incompatibles, puisqu'elles communiquent et vivent l'une dans l'autre et par l'autre, sinon par un jeu de la pensée.

LA RELIGION ET LA FOI

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

LA FOI IMPLICITE (1)

Il y a, suivant la vigoureuse expression de Renouvier, un vertige de conformisme. La plupart des hommes « ce n'est qu'en se sentant appuyés et confirmés par tout ce qui les entoure, qu'ils obtiennent une foi ferme. L'accord des idées, la communion des cœurs, l'unité des pratiques, réalisent une manière d'existence visible de la certitude ». Cette « existence visible de la certitude » est pour beaucoup le principe de la foi.

La foi implicite, c'est d'abord la foi d'autorité : la puissance du milieu religieux, la pression de la société religieuse sur l'in-

(1) Nous prenons le mot « implicite » au sens où le prend par exemple Schérer, *Mélanges de littérature religieuse* : « Il est une foi naïve et une foi consciente d'elle-même, une foi implicite, qui, sans examen, embrasse tout un système, et une foi critique qui apprécie avant d'admettre. La première est déterminée par la pression qu'exercent sur nous l'éducation, l'habitude, l'ascendant des personnes qui nous entourent. Il y a dans la foi implicite, à la fois des raisons enveloppées et cachées, et une absence de raisons à laquelle suppléent l'autorité, la coutume, etc. » Notre analyse montrera précisément l'action et l'interaction de ces divers motifs.

dividu ; contrainte souvent inaperçue et d'autant plus insinuante ou impérieuse. Cette forme de foi, à l'état pur, exclut les raisons acceptées ou choisies, l'attitude personnelle, instinctive ou volontaire. Elle impose au sujet des manières de sentir, de penser ou d'agir qui sont réalisées en dehors de lui et qui pénètrent en lui, sans adhésion explicite, à la faveur de sa conformité naturelle avec autrui, à la faveur du conformisme qui tend à le faire plus semblable encore à autrui. C'est donc elle qui prédomine partout où l'individu est impliqué, absorbé dans son groupe ; dans les religions de clans, de tribus, de cités, de nations. Elle abonde aussi dans les religions universalistes ; certes au moment où ces religions se forment, la foi personnelle apparaît de façon éclatante ; car faisant appel à tous, justement parce que leurs principes sont capables d'universalité, elles sont des sociétés volontaires et non pas héréditaires, qui se recrutent et se maintiennent par adhésion ; et elles gardent toujours ce caractère pour leurs croyants supérieurs ; en droit, elles font toujours appel à l'acceptation personnelle de leurs fidèles. Mais en fait, elles redeviennent, sauf l'exception d'une élite, qui vit vraiment de sa foi, et sauf celle de la conversion des adultes, des sociétés auxquelles on appartient par la naissance, et, au moins quelques-unes d'entre elles, des religions d'État ; lorsque la seconde ou la troisième génération a disparu, lorsque s'est éloignée l'époque des fondateurs, des apôtres, des premiers convertis, de ceux qui ont connu les ancêtres et vécu de loin leurs travaux et leurs épreuves, lorsqu'on appartient à la religion nouvelle non plus par conversion, mais par naissance et par tradition, la religion de l'expérience vivante et de la foi devient, pour la plupart, une religion de la coutume, et par conséquent de la forme et de la loi (1). Ainsi la foi

(1) Notons encore l'influence de la coutume et des institutions même sur la vie religieuse la plus personnelle. Quel est l'homme qui ne se repose pas, par moments, sur autrui, du soin de régler ses sentiments et sa conduite ; quel est l'initiateur dont la foi ne se réchauffe pas, par moments, à celle de ses disciples, ou à la vertu des institutions qu'il a fondées ?

implicite tend à se rétablir sous l'adhésion profonde et délibérée ; pour nous en convaincre, nous n'avons qu'à observer nos contemporains.

* * *

La Foi implicite, ainsi entendue, est donc essentiellement, uniquement collective. Certes il y a quelque chose de collectif dans la foi croyance et dans la foi confiance ; tous les états psychologiques se jouent dans la dimension sociale ; les raisons, sur lesquelles le croyant édifie sa foi, lui viennent pour la plupart de la tradition ; mais, s'il est un croyant véritable, son adhésion est bien à lui et les raisons collectives deviennent les siennes par cette adhésion ; les sentiments, qui constituent la foi confiance, proviennent jusqu'à un certain point des formules, des rites d'une religion positive ; mais ils les dépassent et surtout ils révèlent l'attitude profonde d'une personnalité, son orientation, son choix, son « caractère intelligible ». La foi implicite n'en demande pas tant ; si nous l'appelons implicite, c'est justement qu'elle n'explicite ni raisons, ni sentiments. Ce n'est pas qu'elle ne provoque parfois des sentiments très puissants ; à côté de ses formes éteintes, il y en a de violentes, comme dans les cas d'excitation collective ; mais les sentiments qu'elle provoque, tout individuels qu'ils soient, puisqu'ils sont ceux d'un sujet donné, sont des sentiments en quelque sorte impersonnels, puisque le sujet les reçoit d'autrui plutôt qu'il ne les produit, et qu'absorbé en eux, il ne les pense pas comme l'expression de soi-même, comme le signe effectif de son attachement personnel aux objets de sa foi ; au contraire, la foi confiance est un don conscient et consenti de soi-même à un dieu. Ce n'est pas non plus que jusqu'à un certain point elle n'ait ses raisons ou plutôt sa raison ; Spinoza et Renouvier ont fait remarquer que la foi d'autorité suppose la croyance à

la valeur de l'autorité ; mais quand cette croyance se formule, on est bien près de sortir de la foi implicite ; on est bien près d'entreprendre une justification rationnelle de l'autorité ; et la plupart du temps elle ne se formule pas, et la plupart du temps aussi ce n'est pas cette raison cachée qui est la racine de cette foi ; elle repose sur un mécanisme élémentaire et sur des processus qui n'ont rien d'intellectuel.

En un autre sens (les deux sens communiquent justement par les processus inférieurs qui, dans les deux cas, sont à l'œuvre pour forger la foi) la Foi implicite est la foi d'habitude. Sous cette forme encore, elle coexiste avec les formes de foi supérieures ; il suffit de rappeler l'un des rôles que Pascal assignait à la coutume, celui de suppléer et d'incliner l'esprit, « car d'avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaire ». Les fonctions supérieures reposent sur l'automatisme : l'habitude est, en autres choses, savoir implicite et personnalité virtuelle.

I

LE FIDÈLE ET LA COMMUNAUTÉ

On peut étudier séparément : 1° l'influence de la société religieuse comme telle, avec l'ensemble de doctrines, d'usages, qu'elle admet et qu'elle impose ; 2° l'influence de la pratique, l'action du culte et des rites sur les fidèles.

*
* *

LES DIFFÉRENTS MODES DE GROUPEMENT RELIGIEUX

Dans le « conformisme » interviennent deux principes, qui peuvent jouer à part ou se combiner.

Un principe de moindre effort, de moindre résistance, d'impuissance à l'attitude personnelle ; de là, l'imitation au sens mécanique du mot, la tendance à reproduire ce que l'on perçoit, la suggestion, la soumission sans critique et sans

réserve. « L'habitude commune quelles qu'en soient les sources, auxquelles on ne remonte pas, et quelle qu'en soit la justification qu'on ne se demande plus, devient l'habitude de chacun (1). » L'individu qui se laisse ainsi dominer par le groupe, n'est momentanément au niveau ni de la pensée, ni de l'action (2). A cette faiblesse, à ce désir de sécurité, à cette horreur du changement répondent au dehors révélation, autorité, immutabilité, et cette pression extérieure est d'autant plus puissante, qu'elle est continue, répétée, massive (3).

Un principe d'attrait ou de crainte, de sympathie, en tous cas, qui aboutit au consentement, à la participation confiante, ou à la soumission. L'individu se sent partie du groupe; il ne se borne pas à le réfléchir passivement; il éprouve qu'il est solidaire, il collabore. L'émotion tendre, l'élan qui permettent à la sympathie de dépasser sa forme élémentaire, son stade de réflexion mécanique, s'épanouissent en sentiments de fusion ou de respect. L'individu trouve dans la société une réponse à ses aspirations. La société s'impose ici, par son prestige, par les biens qu'elle apporte et dont elle enrichit ses membres; elle exerce une sorte de fascination, dont l'individu sent plus la puissance que la raison; à un stade encore supérieur, cette raison se dégagera; elle deviendra une vue et, plus tard, une théorie de la société. La société, du reste, dispose de sanctions pour maintenir la fidélité de ses membres; l'opinion, blâme ou ridicule, les peines; elle est un gouvernement, plus ou moins complexe et plus ou moins hiérarchisé, qui use simultanément et tour à tour de la contrainte matérielle et de la puissance morale. L'individu sent cette force supérieure et plie devant elle.

---

(1) Renouvier, *Nouvelle Monadologie*, p. 298.

(2) Voir Delacroix, *De l'Automatisme dans l'Imitation*, *J. de Psych* 1921, 97 et suiv.

(3) L'imitation ainsi entendue est vide de toute âme, de toute spontanéité; différente par conséquent des cas où, sous la contagion, en apparence purement extérieure, il y a un fond d'états éprouvés en commun.

Tout le conformisme s'explique par ces deux principes, depuis le bien-être béat de l'amorphe, qui est impuissant à rien être sauf autrui, jusqu'à l'enthousiasme pour le Grand Être. Ces deux principes, selon les cas, collaborent ou se distinguent ou s'opposent ; ils portent avec eux tout le mal et tout le bien de la société.

Le conformisme explique seulement l'autorité des sociétés, des institutions et des coutumes, la vertu de la tradition, avant tout essai par l'individu. Il est bien évident que, sauf le cas extrême de l'imitation mécanique, ces traditions ne pénètrent pas automatiquement dans l'individu ; elles se proposent à lui comme des modèles qu'il lui faut reproduire ; il apprend, il crée à nouveau ; l'éducation, l'apprentissage supposent une décomposition et une recomposition intelligente, même pour l'assimilation des coutumes les plus déraisonnables. Il y a beaucoup d'activité sous la passivité apparente de la coutume ou de la mode. Mais cette activité est au service de la passivité initiale ; et dans la sphère où nous sommes, s'il y a une activité d'assimilation, il n'y a pas encore d'originalité personnelle.

* * *

Mais plutôt que de nous arrêter à ces généralités, il convient de passer en revue les différents modes de groupement religieux et leur rapport avec la foi implicite. L'ordre que nous suivrons ne préjuge aucune question d'origine, de succession historique ou de valeur.

1° Nous ne ferons que mentionner l'individualisme religieux, qui, bien entendu, n'a pas grand'chose à voir ici. Il oscille entre deux formes extrêmes : des cultes individuels greffés sur le système religieux commun, simple aspect individuel de la religion commune, et l'invention religieuse. On passe graduellement d'une de ces formes à l'autre. Sous sa forme supérieure tout au moins, il suppose le caractère personnel, intérieur,

explicite de la foi, une personne qui se fait à elle-même sa croyance, et en partie les objets de sa croyance. Toute organisation ne lui est pas étrangère, car toute foi vise à se communiquer, mais il est jaloux de ne se communiquer qu'à des personnes choisies, et l'organisation à laquelle il aboutit est très lâche et très incertaine.

2° La Secte religieuse. Le mot a souvent un sens péjoratif : dans la bouche des orthodoxes il désigne les dissidents hors de la tradition et de la communauté ecclésiastiques ; et comme les dissidents sont souvent passionnés et fanatiques, il a retenu dans le langage commun quelque chose de cette acception secondaire. Mais d'abord la secte est un phénomène religieux normal ; point d'Église qui ne se fragmente en sectes, et quelques-unes de ces sectes deviennent des Églises ; point d'Église qui n'ait commencé par être une secte. La secte exprime la diversité, la variété des individus et des groupes religieux, la distinction au sein d'une religion donnée des différentes formes qu'elle est capable de revêtir et leur séparation.

Il est presque inévitable qu'elle ait pour caractères, le plus souvent, l'étroitesse de l'horizon intellectuel et l'intensité du sentiment. Car elle se produit lorsqu'une minorité, dans un milieu hostile, se constitue, en constraste et en lutte avec lui, avec des prétentions à une moralité plus haute et à un état plus parfait.

Elle est d'autant plus compacte et plus passionnée qu'elle est moins nombreuse, et que son milieu la persécute davantage.

Elle peut être un phénomène initial ou un phénomène final, lorsque se réfugient en elle les derniers représentants d'une cause ancienne, dépassée et vaincue.

La secte, puisqu'elle se distingue et se sépare, n'enferme qu'une partie de la nation ou de l'Église ; elle se recrute par prosélytisme ; le plus souvent du reste, elle est frappée de suspicion ou persécutée. Elle fait donc appel au choix, à l'adhésion volontaire ; elle est, au moins à son origine, une libre réunion de fidèles conscients et sincères qui se séparent

du monde et de l'Église, pour se grouper en petits cercles, une communauté de l'adhésion libre, de la foi vive ; d'où la tendance à l'individualisme et à l'enthousiasme ; l'opposition à l'Église avec ses formes objectives, tradition, corps sacerdotal, sacrements; la lutte contre l'Église ou l'abstention de l'Église avec le refuge dans l'isolement et la retraite.

La Secte est active et créatrice ; créatrice de croyances, de pratiques, de formes d'organisation nouvelles. Elle s'organise à partir de mouvements de foule et autour d'une personnalité. Sous peine de disparaître rapidement, de n'être qu'un mouvement de foule, elle ne peut pas ne pas s'organiser. Wesley disait très justement : « Je suis persuadé que la prédication apostolique, sans une assemblée de convertis, et leur éducation dans les voies de Dieu, n'est pas autre chose qu'engendrer les enfants à la mort. » Elle s'organise plus ou moins. Demeurent des sectes, les groupements impuissants à de grandes organisations, qui sacrifient l'extension à l'intensité ; deviennent des Églises, ceux qui, par accroissement numérique, renforcement de l'élément clérical, culture théologique, adoucissement de l'opposition au monde, recrutement familial, ont effacé les traits primitifs. Tout mouvement religieux tend à l'autorité et aussi à matérialiser son objet dans des formes sensibles, pour rendre cette autorité extérieure et visible. C'est ce qui fait que la secte tend vers l'Église, et que les petites sectes deviennent parfois de grandes religions.

3° L'Église se présente sous deux formes ; selon qu'elle s'identifie avec l'État, la nation, le groupe social, ou selon qu'elle s'en distingue.

Sous la première forme (religions nationales) (1), la religion est un aspect du sentiment et de la vie nationale ; l'individu lui

---

(1) Nous prenons ce mot en un sens très large, et qui désigne aussi, par exemple, les religions tribales. D'une manière assez semblable, TIELE montre bien (*Einleitung*, I, 119) comment, dans les « religions de la nature », l'organisation de la religion se confond avec celle de la société ; l'exemple qu'il analyse est celui de l'Egypte.

appartient, comme il appartient à la nation. Ce sont les aspirations nationales que la religion divinise. La nation est à la fois le sujet et l'objet de la religion. La religion peut, au reste, comprendre le peuple entier, ou seulement une fraction du peuple (1).

Sous la seconde forme (religions universalistes, églises proprement dites), la religion fait appel à toutes les nations; c'est l'individu, quel qu'il soit, c'est l'homme à qui elle offre le salut. Ses rapports avec la société civile, avec l'État peuvent varier singulièrement; réprobation de l'État (négation de la société civile et du monde, la fuite du monde, le monachisme), simple reconnaissance de la société civile, collaboration, prétention à l'indépendance absolue, exigence du concours de l'État, appui prêté à l'État, tendance à le dominer, tyrannie théocratique, etc.; en sens inverse, domination de l'État sur l'Église, appui prêté par le bras séculier, simple reconnaissance, séparation, réprobation et persécution.

Lorsqu'on dit par exemple qu'une Église universelle, donc internationale dans son principe, redevient une religion d'État, ce mot est pris dans une acception nouvelle; on veut dire que cette Église est privilégiée, exclusivement reconnue et soutenue par l'État.

On comprend que les attitudes du sujet varient dans ces différentes hypothèses, et qu'il y ait complication, interférence, conflit, des sentiments civiques et de la piété.

---

(1) Tiele cherche à montrer que la religion s'affranchit de l'État par deux moyens : la formation d'une puissante caste sacerdotale qui domine et absorbe l'État; la formation de sociétés secrètes et de sectes. Le processus est plus varié et peut, du reste, se réaliser historiquement de bien des manières. Voir par exemple Bousset, *Religion des Judenthums*, p. 62, sur la formation d'une Église juive au temps des Macchabées. La domination étrangère décharge les Pieux de tout souci politique ou national. L'État profané cesse d'être le support de la religion. En même temps, la communauté juive, par la Diaspora, franchit les limites de la nationalité. Mais ici la tendance à l'Universalisme reste à mi-chemin et le caractère national se maintient, en même temps que les espérances d'avenir et le Messianisme.

Les Églises internationales tendent à se nationaliser à nouveau, et surtout aux périodes où le sentiment national s'exaspère. Un Dieu supérieur aux peuples tend à redevenir le Dieu d'un peuple particulier.

* * *

Une Église est une société religieuse organisée et indépendante ; une société de fidèles unis par la même profession de foi, par l'exercice du même culte, par la soumission à la même autorité. Cette société s'attribue une valeur transcendante.

Une Église entièrement développée a donc un canon, une tradition, une théologie ; un corps sacerdotal avec une hiérarchie plus ou moins complexe ; un culte, un rituel, des sacrements, un calendrier, des fêtes, une règle de vie pour ses fidèles : entrée dans l'Église, noviciat, profession de foi, discipline ecclésiastique, pénitence.

L'Église se rattache les fidèles par un triple lien : le lien hiérarchique, le lien symbolique, le lien liturgique. Tout cela se tient. Il faut qu'une religion soit un culte, sous peine de ne plus exister. Le dogme apporte la vérité : il fournit un témoignage apparent d'adhésion à l'Église (1) ; il décide entre des opinions divergentes, il donne une règle de discipline et d'orthodoxie. Dogme et hiérarchie s'impliquent et se supportent pour l'organisation des croyants en société et la conservation de cette société. Car l'autorité soutient la formule en qui elle puise autorité. On comprend quelle autorité donne au clergé la

(1) Les credos ne sont guère développés que dans les cultes universalistes et propagandistes. Comme le disait R. Smith, les vieilles religions consistent presque exclusivement en institutions et en rites.

concentration dans les mêmes mains des fonctions administratives (1), du soin d'enseigner la foi, du privilège de disposer de la force des rites.

Cette autorité dogmatique, ce magistère s'exerce du reste sous des formes différentes et plus ou moins nettement définies ; ainsi par exemple les définitions formelles de l'autorité ecclésiastique ; l'enseignement exprès habituellement communiqué ; l'enseignement implicite contenu dans la discipline et la pratique générale de l'Église ; l'approbation tacite que l'Église donne lorsqu'elle laisse un enseignement se répandre.

Ce qui frappe avant tout, c'est le caractère objectif de l'Église. Elle est un dépôt, un trésor des grâces, indépendant des individus ; elle administre les forces religieuses, les sacrements et la parole ; la vérité y est conservée : le salut y circule. Autorité extérieure soustraite aux oscillations de l'enthousiasme individuel, elle conserve et propose au fidèle des moyens de salut, qu'il est incapable d'atteindre lui-même (2).

Mais la foi que l'Église éveille dans ses fidèles, la foi qu'elle leur impose par son existence même, se développe et se prolonge pour deux raisons qu'il est aisé d'apercevoir.

---

(1) Autorité qui va, dans certains cas, jusqu'à l'inquisition et au despotisme. La conformité est surveillée et imposée ; appuyée de formes de contrainte plus ou moins impérieuses. Elle peut se doubler aussi d'une prétention au pouvoir temporel : ne découle-t-il pas de la puissance spirituelle ? Pour que les âmes soient soumises, ne faut-il pas un pouvoir coercitif, qui règne sur les corps et gouverne la société ?

(2) Il y a lieu de tenir compte, en outre, du degré d'organisation et de condensation de l'Église. Historiquement, une Église n'est constituée comme telle que quand les trois éléments liturgique, symbolique, hiérarchique se sont dégagés. Mais elle peut exister antérieurement en puissance et en aspiration ; l'histoire de la formation de l'Église chrétienne en témoignerait. Les communautés encore dépourvues de lien politique commun se savaient appartenir à l'Église qui ne devint vraiment une réalité que vers la fin du IIIe siècle. L'unité dogmatique, liturgique, hiérarchique est précédée et préparée par les professions de foi de la prédication évangélique, l'autorité du Seigneur et de la tradition apostolique, le crédit dont jouissaient les apôtres, prophètes, docteurs. L'Église, d'abord communion des Saints, par la possession de l'Esprit, de la foi en Dieu, de l'espérance et de la sainteté de la vie, devient peu à peu l'institution visible de cette même confession de foi.

Puisque l'individu reçoit sa religion du dehors, par tradition, la croyance à la tradition devient l'essentiel : la croyance passe de la chose garantie à la garantie. La foi de l'Église suscite la foi dans l'Église ; c'est ainsi que les Églises sont logiquement amenées à renforcer, à rendre plus visible leur authenticité ; et aussi à exalter leur caractère sacré (1). D'autre part, de l'Église visible se dégage l'Église invisible. L'Église est une réalité ; mais aussi une idée, une société idéale en même temps qu'une société réelle ; visible, elle est pourtant objet de foi (2), d'une foi qui dépasse de loin ce qui lui est proposé (3) et

---

(1) L'Eglise ayant, en effet, pour mission de transmettre le dépôt de la révélation, s'interpose inévitablement entre la révélation et le fidèle. Elle tend à se substituer à la révélation sans arriver jamais à en tenir la place, même dans les religions qui lui font la plus grande part. Par exemple, dans le catholicisme, l'Eglise qui garantit la révélation divine, puise dans cette révélation toute la valeur de sa garantie. Ce qui est transmis par elle est accepté comme vrai, non point parce qu'elle le dit, mais parce que Dieu l'a dit. La théorie catholique est que, dans l'Eglise catholique, on ne croit rien que parce que Dieu l'a dit. Et même quand on y croit, comme infailliblement vrai, ce que l'Eglise affirme avoir été dit par Dieu, parce que l'Eglise l'affirme, ici encore on ne tient comme infaillible l'autorité de l'Eglise que parce que Dieu, dans la personne du Christ, a affirmé cette infaillibilité. (Voir Pègues, *Commentaire de la Somme théologique de saint Thomas*, X. 85).

(2) Möhler, *Symbolique*, II, 7. En un sens, l'Eglise est l'incarnation permanente du fils de Dieu, la parole du Christ devenue objective.

(3) Il y a une notion mystique et religieuse, et une notion ecclésiastique et pratique de l'Eglise. Batiffol (*Le catholicisme de saint Augustin*) montre bien comment la théorie de l'Eglise est chez lui une conciliation de la foi en la sainteté du corps mystique et du fait de la société mêlée qu'est la « Catholica » visible.

L'Eglise, d'abord communion des Saints, devient une institution visible, une société juridique, qui a ses titres de légitimité. Mais sous l'institution visible transparaît la communion des Saints. De même, la notion de la sainteté de l'Eglise a eu beaucoup d'importance. La pratique du pardon des péchés a modifié l'idée de l'Eglise chrétienne ; elle contient dès lors les purs et les impurs. Elle n'est sainte qu'objectivement, en vertu de son institution et de sa fin. Ainsi se précise la distinction de l'Eglise, communauté des saints, et de la Sainte Eglise visible, laquelle est une accommodation de la chrétienté au monde, tempérée et corrigée par les moyens de grâce.

Ainsi la notion mystique et religieuse, la notion ecclésiastique et pratique de l'Eglise, interfèrent pendant toute l'histoire ecclésiastique ; et l'on reprochera souvent au catholicisme d'attribuer à son organisation les pouvoirs surnaturels et les prérogatives divines de la société idéale des croyants, par confusion de l'Eglise au sens religieux et de l'Eglise au sens juridique, de l'Eglise invisible et de l'Eglise visible. (Voir Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1912).

qui atteint, sous les marques visibles, la pure essence de spiritualité, l'assemblée idéale des élus, unis dans le Christ (1).

LE CULTE

La pratique de la religion, la participation effective du fidèle à la vie religieuse, dépassent largement l'adhésion tacite, le simple enveloppement dans l'Église, auquel nous nous en sommes tenus jusqu'à présent. Comme le « militant » des partis

---

Cette distinction a été précisée très nettement par les réformateurs et par les théologiens catholiques après la Réforme.

Pour Luther, l'Eglise invisible est composée des seuls croyants; l'Eglise visible, composée de ces mêmes croyants, manifestant extérieurement leur foi, caractérisée par deux marques extérieures, la prédication de la pure parole de Dieu et l'administration convenable des sacrements. Pour satisfaire au besoin d'ordre, il admet dans la Lettre aux Frères de Bohême une autorité provenant de l'élection des fidèles et s'exerçant avec la protection des souverains temporels.

Pour les Zwingliens et les Calvinistes, l'Église est la société des prédestinés; mais il y a une Eglise visible et des signes de cette Eglise.

Bellarmin dégage très bien cette double notion. L'Eglise, bien qu'elle soit visible, est en même temps objet de foi, parce que, ce que l'on voit d'elle, n'est pas ce que l'on en croit. On voit la société des hommes professant la même foi, sous l'autorité des pasteurs légitimes, et l'on croit que cette même société, instituée par Jésus Christ, est la seule véritable Eglise; vérité en elle-même révélée et inévidente, qui suppose la foi. Ainsi l'Eglise visible est en même temps le corps mystique de Jésus-Christ. Cette foi, du reste, est soutenue jusqu'à un certain point par des raisons (témoignages, traditions, miracles, valeur de l'Eglise).

Il semblerait assez exact de dire avec Möhler (*Symbolique*, III, 389), que, dans le catholicisme, l'Eglise invisible sort de la visible et que c'est l'inverse dans le protestantisme. La liaison nécessaire de l'Église visible et de l'Eglise invisible est fortement affirmée dans l'Encyclique *Satis cognitum* du 29 juin 1896.

Dans cette analyse de la notion d'Eglise, j'ai eu surtout en vue les églises chrétiennes; mais il serait aisé de montrer que les résultats dégagés ont une portée générale. (Voir par exemple Tiele, *Einleitung*, II, p. 138 et suivantes; Oldenberg, *La religion du Bouddha*, p. 333). La Communauté bouddhique, représentant l'idée auparavant incarnée dans le Bouddha, est l'unique dépositaire de la vérité qui délivre. Elle est l'unité idéale des moines orthodoxes répandus sur toute la surface de la terre. On consultera, sur l'ensemble de la question, Tröltsch, *Gesammelte Schriften*, t. I.

(1) D'où la formule de Tyrrell : L'Église n'est pas seulement une société ou une école; elle est un mystère et un sacrement, comme l'humanité du Christ, dont elle est une extension.

politiques, le pratiquant agit, se dépense, et ses œuvres nourrissent sa foi. Le culte tend à pénétrer, à consacrer toute la vie du fidèle (1).

Les fidèles entendent le culte de bien des manières; au bas de l'échelle il y a ceux qui, à tout propos, appellent la divinité à l'aide de leurs besoins et de leurs désirs, et qui achètent cette intervention par des pratiques; au sommet les fidèles en esprit et en vérité, ceux qui, vivant dans la méditation constante des dogmes, de l'histoire, des sentiments essentiels, animent de leur spiritualité toutes les pratiques. Car la foi ardente et profonde n'exclut pas le culte, bien au contraire : la foi s'épanche volontiers en actes, et volontiers aussi en actes collectifs. Même chez les mystiques les plus raffinés on trouverait, croyons-nous, qu'au moins à de certains moments une certaine place est faite au culte positif, ou qu'il en est créé des équivalents. Le culte, accompagnant tous les degrés et toutes les formes de la foi, ne se rattache donc pas exclusivement à une certaine forme de foi. Plus que jamais il est utile de rappeler ici les réserves que nous avons faites sur notre classification et nos coupures. Là même où il semble s'exercer de la façon la plus indépendante, le culte se joue dans une atmosphère d'intellectualité; les rites sont étroitement liés à des mythes (2); la foi qui se fonde sur la pratique est doublée d'une foi plus ou moins explicite et plus ou moins réaliste à ce que la pratique exprime et contient (3).

---

(1) Voir Bainvel, *la Vie intime du catholique* (*Revue de Philosophie*, 1913, p. 605), et Loisy, *l'Évangile et l'Église*, p. 204.

(2) Nous reviendrons sur ce point dans notre dernier chapitre. Toutes les religions s'accordent à reconnaître cette correspondance générale des cérémonies et des dogmes. Le rite et le dogme ne peuvent être dissociés qu'abstraitement : le rite est virtuellement du dogme ; vérité dont les théologiens ont abusé, par exemple en se servant des rites pour établir des dogmes : ainsi saint Augustin se servant des rites usités dans le baptême des enfants pour établir le péché originel.

(3) Inversement les signes et les emblèmes sont nécessaires pour permettre au sentiment de prendre conscience de soi; pour le maintenir, en l'évoquant sans cesse. La vie intellectuelle et affective n'est possible que

Le culte est l'ensemble des pratiques par lesquelles la foi s'exprime et se recrée.

On peut ramener à trois ses motifs principaux :

1° La commémoration : le culte du souvenir, l'entretien de la vie affective par la résurrection du passé sacré qui devient un perpétuel présent et un éternel avenir ; l'abolition du temps profane par le temps sacré, la substitution à la vie profane du rythme de l'histoire divine ramassée dans ses actes essentiels ;

2° Le besoin d'une matière, qui soit un véhicule de la force sacrée : la synthèse de la parole et de l'élément, de la matière et de l'esprit ; la grâce captée, visible et voilée sous des espèces sensibles qui témoignent de sa réalité et de sa présence ;

3° L'exercice en commun, l'action sociale, et cela sous deux formes ; l'enthousiasme libre et orgiastique, l'exaltation des foules ; le culte organisé et méthodique, la discipline cérémonielle. On pourrait parler d'un culte extatique et d'un culte méthodique.

Il va sans dire que ces motifs s'entre-croisent et se soutiennent mutuellement.

LA COMMÉMORATION

Les théologiens et les historiens ont toujours reconnu qu'une des fins de la liturgie, c'est de rappeler le passé religieux et de le rendre présent au moyen d'une sorte de repré-

---

grâce au vaste symbolisme des emblèmes matériels, des représentations figurées, des formules. Les religions, en particulier le catholicisme, spéculeront sur ce besoin qu'a la nature humaine d'être conduite au spirituel par le sensible : les théologiens disent que l'homme déchu s'est soumis au sensible, et qu'il a besoin de la médiation du sensible pour s'approprier le spirituel. La liturgie est comme une spiritualisation de la sensibilité. Le fidèle prend appui sur une réalité tangible et visible pour s'élever aux choses spirituelles.

sentation dramatique. Il n'y a pas de liturgie qui échappe à cette règle (1).

L'Année liturgique est un Mémorial. Le cycle des rites annuels « originairement coordonné au poème de la nature, et qui l'exprimait afin de le réaliser » est devenu la commémoration d'une histoire nationale ou religieuse. La qualité religieuse du temps, qui enchaîne, aux origines, pour des raisons naturelles ou sociales, tel rite à sa saison ou à son heure, et qui entre en jeu dans l'efficace du rite, consacrée à son tour par les rites et les usages sacrés, se charge de plus en plus d'un caractère spirituel et moral où apparaît sa signification évocatrice (2). Des fêtes saisonnières, de caractère naturiste, sont devenues des réjouissances nationales, chargées de souvenirs et d'espérances, et le signe commémoratif d'un moment de l'histoire du salut (3). Dans l'histoire d'une fête, comme Pâques, on retrouve la succession de ces motifs.

* * *

Nous prendrons pour exemple la liturgie catholique.

Vivre de la vie du Christ, telle est, pour les théologiens, la pensée inspiratrice de la liturgie, et cette pensée est l'essence même du Christianisme. « La liturgie est le grand sacramental qui fait participer les âmes à tous les états de Jésus-Christ. » « La vie hiératique, c'est l'entrée dans les états du Christ et leur reproduction. Tout y est esprit et vie. La longue féerie que devrait être la vie des prêtres et dont l'Église voudrait

---

(1) Voir par exemple Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Mendelssohn, réfléchissant sur le judaïsme, appelait les cérémonies un langage suggestif de pensée et de sentiment.

(2) Voir Loisy, *le Sacrifice*, 57, 253.

(3) C'est ainsi, par exemple, que, pour l'édification des fidèles, l'Eglise a converti certaines fêtes païennes en fêtes chrétiennes, transférant la signification de ces fêtes. Le fidèle sent à peine sous le motif nouveau, la persistance du motif ancien.

étendre le loisir à tous ses baptisés, n'est pas plus inactive que le loisir éternel de Dieu (1). » Le culte continue à la fois réellement et mystiquement la présence de Jésus, son action et sa parole. La présence réelle se rapporte aux sacrements; nous ne considérons en ce moment que la présence mystique.

Le culte réalise l'histoire et reproduit mystiquement, grâce au cycle des fêtes, les phases de la vie de Jésus; le cycle cultuel offre aux âmes un itinéraire et un programme annuel de rénovation, intellectuelle et morale : c'est l'Année liturgique (2); dans la liturgie épénique elle-même il y a beaucoup de commémoration : par exemple les expositions descriptives ou doctrinales, par exemple les lectures tirées des livres historiques, les discours et les récits. Il faudrait rappeler encore les objets du culte avec leur vertu évocatrice, les monuments, les symboles transparents, les cérémonies qui imitent, les images.

Dans la liturgie sacrificielle aussi, il entre une part de commémoration; la seconde partie de la messe reproduit le repas eucharistique: encore qu'il ne subsiste que par sa rela-

---

(1) Clérissac, *le Mystère de l'Église*, 89. Huysmans, *Préface du Petit Catéchisme liturgique* de l'abbé Dutilliet, parle du « durable enchantement et de la persistante émotion à suivre l'au jour le jour admirable de l'Église... à vivre minute par minute, la vie du Christ. » *En route* (*Pages Catholiques*, 305) : « Marcher côte à côte avec Jésus ; vivre l'au jour le jour des Evangiles... confier à l'année le rôle de servante du Nouveau Testament, d'émissaire zélée du culte. »

(2) Dom Cabrol, *les Origines liturgiques*, 1906, étudie de près la genèse de l'année liturgique, et en particulier l'influence, sur la liturgie universelle, de la liturgie de Jérusalem avec le caractère topographique et historique de ses fêtes. — V. Duchesne, *les Origines du culte chrétien;* Dom Festugière, *la Liturgie, Revue de Philosophie*, 1913; C. Krieg, *in Kultur der Gegenwart*. — Dom Festugière montre bien que le cycle cultuel du catholicisme présente une succession d'étapes : liturgie optative de l'Avent, ascétique du Carême, illuminative de Noël, unitive du temps pascal. Le poème de la Rédemption s'adapte aux vicissitudes des saisons; les fêtes principales, Noël, Pâques, Pentecôte, commandent toute l'année. (Voir aussi Clérissac, *le Mystère de l'Eglise*, 1918. — Batiffol, *Études de Liturgie*, 1919. — Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, 1912.

tion objective au sacrifice de la croix et qu'il en tire toute sa vertu, le sacrifice de la messe est pourtant aussi un sacrifice de commémoration (1); la victime n'y est pas effectivement détruite; il n'y faut chercher qu'une mort et une destruction mystiques (2). Enfin, l'on peut dire de même que les sacrements, en sus de leur efficacité profonde, ont une valeur de commémoration.

La liturgie introduit ainsi le fidèle au centre des représentations religieuses (3). Elle fait participer le catholique à tous les états de Jésus-Christ. Elle est donc comme la préparation à la prière, et l'on a pu dire qu'elle est le moyen par excellence qui forme l'âme à l'oraison, que l'oraison privée est pour préparer l'âme à y prendre part et qu'elle est « la sûre entrée dans les états du Christ » (4).

Ainsi la vie religieuse de chaque fidèle se trouve reliée à la religion de pays lointains et d'âges disparus.

---

(1) *Concile de Trente*. Sess. XXII, cap. I, « quo cruentum illud (sacrificium semel in cruce peragendum representaretur; ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret ». Les fêtes présentent de subtiles combinaisons de représentation réelle et de commémoration. Les fêtes chrétiennes, par exemple, commémorent les faits de la vie du Christ et réalisent sa présence dans un sacrifice qui renouvelle indéfiniment sa passion.

(2) Bossuet : *Explication de la Messe*. Loisy fait remarquer (*Sacrifice*, 75) que le rituel de la Cène chrétienne répète le geste du Christ bénissant le pain et le vin, puis les présentant à ses disciples, c'est-à-dire représente l'institution du sacrement eucharistique.

(3) Péguy disait : « Je suis de ces catholiques qui donneraient tout saint Thomas pour le Salut, le Magnificat, l'Ave Maria et le Salve Regina. »

(4) Clérissac. *Le Mystère de l'Église*, *XVII*. Nicole dit, à peu près dans le même sens, que la liturgie est « une méthode d'oraison mentale, dans laquelle l'Eglise nous fournit les pensées mêmes des vérités que nous devons considérer, et l'idée des mouvements que nous devons exciter en nous. » *Traité de l'Oraison*, 51-55.

Durkheim : *Les Formes élémentaires*, 495. « La raison d'être véritable des cultes, même les plus matérialistes en apparence, ne doit pas être recherchée dans les gestes qu'ils prescrivent, mais dans le renouvellement intérieur et moral que ces gestes contribuent à déterminer. »

Huysmans écrit : *Pages Catholiques*, 368 : « Ah! ne plus être ainsi divisé, demeurer impartible! avoir l'âme assez anéantie pour ne plus ressentir que les douleurs, ne plus éprouver que les joies de la liturgie! ne plus être repris chaque jour que par Jésus et par Vous, ne plus suivre que votre propre existence se déroulant dans le cycle annuel des offices! se réjouir avec

Chaque acte de conformité avec de telles observances traditionnelles possède un pouvoir quasi sacramentel pour approfondir le sens de la solidarité spirituelle, pour former un lien nouveau entre tous et chacun (1).

Mais la liturgie n'est point claire pour tous les fidèles (2) : de cela suffit à témoigner le grand nombre d'ouvrages parus ces dernières années pour initier les catholiques au sens de leur liturgie (3). Le Symbolisme, lucide parfois à l'origine, a dévié et s'est compliqué. D'où la nécessité de le réformer ou d'en rafraîchir la signification. La Réforme juive réclame des cérémonies adéquates et impressives à la place de cérémonies « obsolètes »; le formalisme ne doit-il pas évoluer sous peine d'être une superstition? La Réforme protestante a tranché dans le vieux rituel. Le catholicisme d'aujourd'hui convient volontiers que, pour nombre de catholiques très pratiquants, le sens des cérémonies reste un livre clos. « Ils ne voient guère dans les couleurs des ornements, la diversité des prières, les chan-

---

la Nativité, rire à Pâques fleuries, pleurer pendant la Semaine Sainte, être indifférent au reste, pouvoir ne plus se compter, se désintéresser complètement de sa personne, quel rêve! »

LOISY montre bien (*Sacrifice*, p. 75), que l'action sacrée, le geste rituel, en même temps que rite magique, est commémoration, geste traditionnel, répétition.

« En sorte que, si on l'entend bien, c'est une même action sacrée, qui, depuis le commencement, se perpétue dans une société donnée, expression de sa vie incessamment renouvelée, de son idéal et de ses espérances. L'histoire, mais une sorte d'histoire éternelle, qui n'est enfermée ni dans le temps, ni dans le lieu, une histoire mythique du groupe social et religieux, entre ainsi dans la liturgie comme élément figuré, marquant la continuité, l'unité mystique de l'action sacrée, de la religion et de la société religieuse à travers le temps. »

(1) Cette aspiration collective peut devenir parfois le motif principal du culte. Voir PRATT : *The religious consciousness*, p. 291, sur le culte des « Arya Samag » rationalistes religieux indous. La fin que vise leur culte c'est de symboliser la foi commune et de relier le groupe à un passé vénérable.

(2) Pas même pour les prêtres. Le cardinal Mercier écrivait le 3 juillet 1914 à Dom Cagin : « Avant de vous avoir lu, je n'étais jamais parvenu à mettre de l'unité dans ces multiples rites et formules de notre Missel d'aujourd'hui. » VIGOUREL : *Revue d'Apologétique*, 1915, p. 146.

(3) LÉONCE DE GRANDMAISON : *Études des Pères de la Compagnie de Jésus*, 1919, 513. Voir aussi HUYSMANS : *Préface du Petit Catéchisme liturgique* de l'abbé Dutilliet.

gements d'attitude du célébrant, qu'une variété agréable ou surprenante. » « La série des Temps liturgiques, leur variété, leur adaptation aux saisons de l'année terrestre, aux âges de la vie de l'humanité, aux étapes du pèlerinage rédempteur du Christ », tout ce symbolisme leur échappe. « L'assistance à la messe demeure pour beaucoup, non seulement un mystère de foi, mais une énigme de fait. Ils ne comprennent pas la langue du drame divin qui se déroule sous leurs yeux... L'ordre, la suite et le sens des rites essentiels échappent à trop d'assistants, d'ailleurs pieux et bien disposés. » « Ils sont comme un homme en face d'un beau livre illustré écrit dans une langue étrangère ; ils goûtent les images, mais ne peuvent les interpréter qu'en gros et superficiellement (1). » D'où la vertu de certaines fêtes populaires qui parlent à l'imagination et aux sens : Noël, la Passion, la Fête des Morts ; d'où la vertu de certains cultes nouveaux, le culte de la Vierge, le culte du Sacré Cœur.

La plupart des fidèles, en présence des cérémonies de leur religion, sont ainsi comme en présence de cérémonies étrangères ; et l'on sait s'il est aisé de se tromper en pareil cas (2). Mais ils ont la bonne volonté, et ils subissent l'effet massif de la cérémonie, dont ils connaissent en gros l'intention et le sens. S'ils sont plus hardis, ils ont leur exégèse personnelle, qui les induit très certainement en erreur (3), mais qui a pour eux beaucoup de charme (4).

Mais justement la cérémonie est là, et puise en elle-même sa propre force de suggestion (5). Puissante est la liturgie.

---

(1) Léonce de Grandmaison : *Études*, 1919, 513.

(2) L'exemple éclatant de saint Thomas, interprétant les cérémonies des Juifs.

(3) On en verrait des exemples dans la littérature ; par exemple Barbey d'Aurevilly et son explication de la Messe dans *l'Ensorcelée ;* Léon Bloy, *le Désespéré ;* Huysmans, lui-même.

(4) « La douceur de l'arôme que dégagent les textes ou les monuments de la liturgie. » Clérissac : *le Mystère de l'Eglise*, 6.

(5) « Si vous me demandez comment j'entends la messe, je vous réponds : passivement, porté par le chant successif du Kyrie, qui est la supplication,

Cumont a bien montré comment la religion égyptienne avait réussi à Rome, d'abord par son rituel, à force opérante, par sa liturgie quotidienne, — la dévotion tendant à remplir toute l'existence, — par les grandes solennités isiaques, Navigium Isidis, Invention d'Osiris. Le fidèle aborde la cérémonie ou surpris ou prévenu (1) ; et il reçoit l'effet de cet ordre hiératique ; un peu de mystère n'est point pour l'affaiblir; ni ce qu'on pourrait appeler le motif esthétique du culte, la beauté littéraire, la musique, la décoration du sanctuaire, le sanctuaire lui-même (2), l'appel à tous les sens, la puissance dramatique de cette solennité. Mais nous n'examinons pas en ce moment l'influence réciproque de la liturgie et de l'art, l'interaction de l'émotion esthétique et de l'émotion religieuse. Il est probable que certaines formes d'art sont nées des cérémonies commémoratives.

De là vient que la force propre du culte, s'exhalant de la cérémonie, peut se développer pour elle-même, à part de la religion. Toutes les religions connaissent ces demi-fidèles, à peu près convaincus de l'inefficacité du culte, et pourtant aussi ardents, parfois plus ardents à la vie cérémonielle. C'est qu'ils aiment ces vives images évoquées, ces symboles suggestifs, ce jeu puissant d'émotions.

---

du *Gloria* qui est la joie, du *Credo* qui est l'assurance, de l'*Agnus Dei* qui est la douleur, avec un temps de silence au milieu, qui est l'adoration et quelquefois l'obéissance. » Ghéon, *Témoignage d'un converti*, 179.

(1) Le grand développement de la cérémonie est comme l'écho du thème intérieur, mais tellement amplifié et magnifié que le croyant l'accepte aisément comme la formule absolue de ses aspirations. C'est le grand art de certaines religions d'avoir su construire une liturgie très complexe et très suggestive : église, musique, parfums, caractère plastique et dramatique de la cérémonie : appel aux sens et à l'imagination.

(2) « L'âme des édifices consacrés, qui, sans elle (la liturgie) ne seraient que des corps inanimés de pierre... l'encens mélodique et le parfum de l'Eglise même. » Huysmans, *Préface du Petit Catéchisme liturgique*. Le Sanctuaire est comme animé par la cérémonie liturgique, mais il a sa sainteté propre. Il est, par nature ou par consécration, le lieu où le dieu fréquente, le siège de la présence divine. L'action, qui s'y accomplit, relève du monde divin.

Le temps est l'image de l'éternité. Ce qui est divin est pour tous les temps; tel moment de l'histoire divine se répète éternellement. Le culte plonge dans l'éternité. Par la contemplation et l'action, auxquelles il est convié, le Fidèle vit dans l'éternel présent. Il éprouve à son tour l'attrait sans cesse renaissant des grandes scènes religieuses. Il est transporté aux origines de sa religion. Il revit, par la commémoration, les grands actes religieux qui sont à la base des thèmes cultuels. L'institution a changé sans doute; elle a subi d'amples vicissitudes historiques; sa signification a dévié, s'est altérée, s'est compliquée; son développement et ses origines interfèrent et s'interpénètrent; la liturgie est un vaste langage d'action et d'émotion, et, comme tous les langages, elle a son évolution sémantique.

Ainsi la foi est suscitée, animée, excitée, réveillée par les souvenirs et par les images. Mais à condition que le Fidèle ait foi dans ces images et dans ce qu'elles représentent. Et cette foi vient soit de l'attrait et de la puissance intrinsèque des images et des souvenirs, qui symbolisent la vérité à laquelle il croit ou répondent à ses aspirations profondes; soit de raisons extrinsèques comme celles que nous analysons dans ce chapitre.

LA PUISSANCE DES CHOSES SACRÉES

L'efficace du désir et l'efficace des Rites.

Les signes et les procédés, que le culte met en œuvre, dépassent la commémoration et la réalisation plastiques. Le fidèle croit à la vertu des objets sacrés, à l'efficace des rites. Des résultats particuliers et précis sont atteints par leur moyen, en même temps que, par eux, il entre en contact avec le monde surnaturel dans son ensemble.

Ici encore, le rite ne fait que rendre, dans l'âme du fidèle, l'efficace dont son origine l'a chargé; expression de la foi, il est à son tour instigateur de la foi. Mais entre la foi d'où il procède et celle qu'il suscite, il y a toute l'histoire du rite et toute celle de la communauté religieuse. Le rite a pu se compliquer, dévier, s'altérer : souvent sa signification a changé ou disparu, sa puissance directe de suggestion s'est affaiblie. Et le fidèle d'aujourd'hui ne retrouve plus, sinon à un faible degré et par exception, à certaines occasions solennelles, sous la poussée de l'enthousiasme collectif, ou dans des moments de ferveur privée, les grands états d'âme, où le sentiment sûr de soi et de sa puissance sur le monde, confère aux gestes et aux actes qui l'expriment et aux objets qui le reflètent, la vertu de réaliser, souverainement, dans la nature ou dans un monde surnaturel, l'intention profonde qui l'anime et la foi dont il est chargé. Ainsi, sous la suggestion des rites, le fidèle peut retrouver momentanément l'élan créateur d'où ils procèdent. Mais, en dehors de ces moments de foi vive, et en dehors de cette possibilité latente, endormie dans les objets religieux et qui, toujours apte au réveil, leur confère, même du fond de son sommeil, une part de leur puissance, le fidèle continue d'y croire par habitude et par autorité.

Appelons réalisme cette croyance à la vertu des objets sacrés, à l'efficace des rites. Le réalisme sacramentel est très probablement l'attitude première de la pensée religieuse. La croyance à la force des rites, à la puissance absolue des objets sacrés, se retrouve dans toutes les religions élémentaires. « Les rites des cultes primitifs sont des figurations qui sont supposées produire l'effet qu'elles représentent. Rites totémiques, rites de chasse et de pêche, rites de guerre, rites d'initiation, rites agraires, symbolisant leur objet, le mettent en scène et par cela même sont censés le réaliser (1). » Ce

(1) Loisy : *La Religion*, 300.

n'est qu'après coup que l'interprétation symbolique attribue une signification plus subtile aux formules et aux rites religieux, qui ne correspondent plus aux aspirations des temps nouveaux. On peut suivre dans presque toutes les religions la substitution progressive du symbolisme au réalisme.

Mais le Symbolisme lui-même a bien des degrés. Lorsque au terme, on interprète les mythes et les rites comme l'illustration brillante d'un drame d'idées qui se suffirait aisément à soi-même, on est bien près de déclarer inutile cette enveloppe et on ne la justifie guère que par des raisons de condescendance ou d'opportunité. Beaucoup, il est vrai, ne vont pas si loin, et tout en considérant le mythe et le rite comme inadéquats à la signification spirituelle, dont ils sont les signes, ils les tiennent pour son expression nécessaire : l'idée ne pouvant se passer d'une matière, encore qu'elle la déborde.

Ainsi l'attitude symboliste oscille entre la matière et l'esprit, avec une tendance croissante à rabaisser la matière devant l'esprit ; ainsi les théories sacramentaires qui sacrifient la matière du sacrement et son action objective à la présence spirituelle et à la grâce morale; symbolisme encore pourtant puisque la matière sacramentaire retient encore une dignité particulière de cette présence spirituelle dont elle est le signe. Enfin l'on arrive au symbolisme réfléchi. Il y a de même trois phases de création religieuse : l'objectivation directe de la pensée et de l'intention dans des actes rituels, où, en toute naïveté, elles se trouvent réalisées tout entières, présentes et agissantes à la lettre, puis la demi-objectivation du Symbolisme proprement dit (1), où l'esprit a conscience de dépasser le symbole, où pourtant il se retrouve et se complaît; et enfin le Symbolisme réfléchi : tel un artiste qui, volontairement et à

(1) Le caractère d'obscurité de cette tendance s'explique plus aisément encore, si l'on admet qu'il y a dès l'origine dans le Symbole une certaine confusion et une certaine richesse : il y a plusieurs idées dans la même matière, et la même idée dans différentes matières.

froid, enveloppe une morale dans une parabole : telles l'énigme, l'allégorie et la métaphore littéraire (1). Ces trois phases de création religieuse et ces trois procédés d'interprétation se correspondent (2).

Il peut sembler, au premier abord, que l'évolution historique témoigne que les rites sacramentaires aboutissent à n'être plus

---

(1) Tel sera le système de ceux qui veulent que « toute partie d'église, tout objet matériel servant au culte » (et l'on pourrait ajouter tout acte rituel) soit « la traduction d'une vérité théologique ». (Huysmans, *la Cathédrale*, *Pages catholiques*, 311.)

(2) Voir p. ex. Moret, *Rois et dieux d'Egypte*, p. 211. A l'origine le sacrifice du Dieu en Egypte était inconscient et ses effets bienfaisants sur l'humanité, involontaires. C'est la force d'un rite purement magique qui ressuscite Osiris : et c'est au nom du même principe que les hommes qui imitent la mort d'Osiris participeront automatiquement à sa renaissance et à l'immortalité. A mesure qu'on avance dans la civilisation égyptienne, le sacrifice du dieu tend à être considéré comme un acte raisonné. Au temps des mystères isiaques, l'évolution dans le sens spiritualiste est encore plus marquée ; c'est Isis elle-même qui appelle le néophyte ; le baptême isiaque lave l'âme plus que le corps ; la mort du myste signifie surtout que l'âme meurt au péché ; la renaissance est le point de départ d'une vie morale épurée, la transfiguration de l'initié en dieu Râ, c'est l'apothéose de l'homme ; voir aussi, p. 310, les trois étapes dans l'évolution d'Osiris. Cumont, *les Religions orientales*, a bien signalé la puissance du rituel, dans la religion égyptienne. Le rite y a une forme opérante par lui-même, et quelles que soient les intentions du célébrant et les dispositions intimes du fidèle ; l'homme acquiert par la connaissance de la liturgie un pouvoir immense sur le monde des esprits. D'où la fixité et l'abondance du rituel. Wandt, *Völkerpsychologie*, II, 3e partie, veut voir dans les dogmes catholique, luthérien et calviniste de l'Eucharistie les degrés d'évolution de la Magie sympathique à la Spiritualité. Ceci demanderait à être examiné de plus près ; il faudrait analyser très exactement les notions de présence réelle et de présence spirituelle. En un certain sens, il y a dans le catholicisme plus de symbolisme qu'on n'en aperçoit à première vue, voir Bossuet, *Variations*, IV, 125 : « Bien plus, il faut reconnaître que tout ce qui est le plus vérité, pour ainsi parler, dans la religion chrétienne, est tout ensemble mystère et signe sacré. L'incarnation de Jésus-Christ nous figure l'union parfaite que nous devons avoir avec la divinité dans la grâce et dans la gloire. Sa naissance et sa mort sont la figure de notre naissance et de notre mort spirituelles. Si, dans le mystère de l'Eucharistie, il daigne s'approcher de nos corps en sa propre chair et en son propre sang, par là il nous invite à l'unité des esprits et nous la figure. Enfin, jusqu'à ce que nous soyons venus à la pleine et manifeste vérité qui nous rendra éternellement heureux, toute vérité nous sera la figure d'une vérité plus intime. » La théorie catholique des sacrements témoigne amplement que le sensible est moyen pour le spirituel et, à certains égards, n'existe que par défaut de spiritualité ; la nature humaine a besoin de signes sensibles qui la conduisent à la vie spirituelle et qui attestent la communication de la grâce. L'homme déchu s'est soumis au sensible et a besoin d'une médiation sensible pour s'approprier le spirituel. On pourrait dire, en empruntant le lan-

que des signes (1), destinés à rappeler un événement ou une promesse, que le réalisme originaire se perde dans la commémoration. Mais il faudrait se demander si la commémoration elle-même n'ajoute pas au souvenir la vertu de son identification avec la personne, la chose ou l'événement représentés. La religion ne pense guère en images mentales et en rapport d'images entre elles. Elle pense en choses, et là où les images sont présentes, les objets aussi sont présents. Il y a donc souvent, sous la commémoration, si simple en apparence, l'éveil d'une foi profonde, prête à donner le sens mystérieux d'une présence ou d'une efficace, à des formules verbales ou à des gestes rituels, liés à l'image évoquée. Elle dispose le croyant à prendre le signe pour la chose même. Les religions sont volontiers réalistes parce qu'elles ont besoin d'agir sur une réalité divine, extérieure au fidèle.

---

gage kantien, que les sacrements sont un schème destiné à assurer le passage du spirituel au sensible.

D'autre part, il est bien probable, malgré la critique protestante, que le réalisme sacramentel date des premiers temps du christianisme ; non pas qu'il se soit exprimé en théories analogues à celles de la scolastique, ni même qu'il ait fait appel à une notion précise ; c'est ce que Loisy, *l'Evangile et l'Eglise*, p. 284, parlant des origines chrétiennes, a finement exprimé. « On ne spécule pas sur le signe, on ne parle pas d'efficacité physique du sacrement dans le baptême, ni de transsubstantiation dans l'Eucharistie ; mais ce qu'on croit et ce qu'on dit va presque au delà de ces assertions théologiques. Le culte de cet âge primitif pourrait se définir : une sorte de réalisme spirituel qui ne connaît pas de purs symboles et qui est essentiellement sacramentel par la place qu'y tient le rite comme véhicule de l'Esprit et moyen de vie divine. »

(1) Sous réserve des oscillations inévitables, et des retours à l'*opus operatum* strict. Ainsi Loisy rappelle justement, *Sacrifice*, 359, que les rabbins des premiers siècles de notre ère ont enseigné que les sacrifices du taureau et du bouc de Iahveh effaçaient les impuretés et les fautes involontaires, et que l'expiation de tous les péchés et crimes se faisait par le bouc émissaire.

On cite même des rabbins qui ont enseigné, contrairement à l'opinion commune, que la rémission de tous les péchés s'opérait par le fait même et sans que le repentir du pécheur fût requis pour l'efficacité du sacrement. Rabbi-Judah (voir Moore, *Sacrifice*. Encycl. Biblique, IV).

LE DÉSIR ET LA FORCE MAGIQUE

Il nous faut bien étudier à grands traits cette pensée réaliste qui est au fond du culte et qui s'exhale en effluves puissantes pour enchanter ses fidèles ; il nous faut aussi marquer à grands traits ses dégradations vers le symbolisme jusqu'au moment où elle disparaît, comme se dissipe le rêve au réveil, à moins que l'on n'arrive à se faire illusion dans la conscience de l'illusion même, à se rendre dupe du mirage au moment même où il se dissipe, ou à projeter sur la création artificielle que l'on tient en son pouvoir des émotions plus profondes qui confèrent une réalité momentanée à ce qui, sans elles, ne serait qu'un jeu de l'esprit.

Le réalisme, c'est la croyance à l'efficacité externe, objective de certaines pratiques. Le Rite est véhicule de la force religieuse et moyen de réalisation. Il tient à la fois de l'intention qui l'anime et des objets sur lesquels il doit agir ; au fond du réalisme magique, il y a cette thèse qu'il arrive aux choses exactement ce qui arrive aux moyens magiques qui les représentent, qu'une cérémonie produit exactement ce qu'elle figure. Un symbolisme réaliste, telle est la forme extrême du culte.

Cette forme extrême, c'est la Magie. Naturellement nous ne songeons pas ici à l'étudier en elle-même, mais nous sommes bien obligés d'effleurer tout au moins ses problèmes, car la force magique intervient dans la plupart des religions ; on ne peut pas admettre en dehors de la religion, par exemple le sacrifice, acte essentiellement religieux, qui enferme quelque chose de magique : l'influence qu'exerce sur le monde invisible la puissance libérée par le sacrifice ; de même les sacrements, sous la forme de l'*opus operatum*. Notons pourtant que la Magie va beaucoup plus loin dans le réalisme que la religion. Nous avons déjà dit que la mise en œuvre et l'utilisation de la

Grâce matérialisée, suppose la foi au sens large; par exemple, il faut qu'il y ait chez le célébrant l'intention de faire ce que fait l'Église ; sinon le Rite ne s'accomplit pas (1) ; il faut qu'il y ait chez le fidèle une certaine disposition intérieure, sinon il ne bénéficie pas de la grâce sacramentelle (2) ; les champions les plus audacieux de l'*opus operatum* ne vont pas jusqu'à dire que les sacrements confèrent la grâce *ex opere operato* chez ceux qui sont en état de péché mortel (3).

Il semble que la religion apporte à l'action magique une restriction considérable ; au cas tout au moins où celle-ci s'exercerait avec une efficacité pleinement contraignante, indépendamment de la volonté du sujet, indépendamment aussi de la volonté du magicien. Pourtant nous n'oserions pousser trop loin cette distinction, car l'action magique n'est peut-être pas de forme strictement mécanique, et peut-être requiert-elle quelque intention ? tout au moins exige-t-elle certaines précau-

(1) C'est un point sur lequel insiste Eisenhofer, *Handbuch der Katholischen Liturgik*, 1912, p. 25, pour distinguer le « liturge » du personnage magique. Il faut signaler pourtant que Marrett se demande s'il y a des actions magiques sans l'intervention de la volonté, si l'incantation ou à tout le moins la direction de l'intention ne paraît pas, dans tous les cas, conditionner l'exercice de la magie.

L'action magique n'exige-t-elle pas non seulement la continuité extérieure des rites, mais encore une ferme constance dans l'état d'esprit du magicien en ce qui concerne les forces magiques, et l'intention du rite ? Ne doit-il pas avoir dans le résultat automatique du rite une confiance qui ne fléchit point ? L'attitude interne ne correspond-elle à l'attitude externe? L'acte n'entraîne-t-il pas et ne suppose-t-il pas la foi ? (Cf. Hubert et Mauss, *Mélanges*, p. 39.)

(2) Gabriel Biel, in lib. IV, dist. I, qu. 3. La difficulté relative au baptême est levée, chez l'adulte, par le vœu du baptême, chez l'enfant par les arguments que nous étudierons plus loin ; le baptême étant donné dans l'Église, c'est la foi de l'Eglise qui devance celle de l'enfant et qui s'offre pour elle et qui permet au rite d'avoir plein effet. Si on allait jusqu'à l'entendre comme un processus mécanique de purification à la suite d'une infection indépendante de la volonté du sujet (péché originel), il faudrait toujours remonter à la volonté pécheresse initiale et à l'intention divine de pardon, qui a institué le sacrement.

(3) Pour différencier sacrement et magie, le catholicisme fait volontiers appel à une notion morale.

« Le sacrement... c'est Dieu qui lui donne sa vertu par un effet digne de lui, la sainteté du cœur. Le symbole magique a sa vertu propre, son efficacité contraignante, indépendamment de toute préparation ou précaution morale. » (P. Bouvier, *Religion et Magie. Recherches de Sc. religieuse*, 1912, XI et 1913.)

tions de sûreté rituelle, sans quoi elle ne s'accomplit pas, ou s'accomplit contre le sujet : il y a des compatibilités et des incompatibilités entre les forces que la Magie suppose à l'œuvre.

Pour le reste, nous réservons et laissons entièrement de côté le problème si débattu et si difficile des relations historiques ou logiques de la Magie et de la Religion (1).

* * *

On sait comment l'école anthropologique anglaise explique la Magie par l'objectivation des lois de l'association des idées ; l'homme transporterait naturellement dans les choses la contiguïté et la similarité, ces deux lois fondamentales de sa pensée. Tout n'est pas faux dans cette hypothèse que Sir James Frazer a exposée avec tant d'éclat, mais elle est certainement incomplète. Ses insuffisances sont celles de la psychologie qui l'a inspirée. La croyance magique, pas plus qu'aucune croyance, ne saurait se ramener à une simple association d'idées. L'association d'idées va à l'infini : les idées se suivent et se suggèrent sans fin : dans l'opération magique, comme dans toute action et dans toute croyance il y a des jugements : on choisit des images, on les arrête, on abstrait, on dirige son attention et son intention. L'association des idées s'accompagne d'une vague croyance ; nous n'adhérons pas pleinement, sauf le cas du rêve ou du délire, aux images qui traversent notre

---

(1) Notons seulement que, dans les religions supérieures tout au moins, les forces magiques sont le don d'un Dieu qui se lie lui-même, qui se met dans les rites, qui s'oblige à obéir à leur action contraignante, justement parce qu'il s'est identifié à eux. Sous l'*opus operatum* et sous l'*opus operans* des sacrements, il y a l'*opus operantis* qui est Dieu ; l'action sacramentelle repose au fond sur l'institution divine, et non pas sur la nature des choses.

esprit. Le magicien croit fortement à ses pratiques. Autre chose est un défilé d'images, autre chose l'affirmation de l'objectivité. Une fois de plus la psychologie anglaise a été victime de l'associationisme, qui n'arrive pas à expliquer l'esprit humain (1). Expliquerait-on ainsi la Magie, qu'on se retrouverait encore en présence du même problème, comme ce magicien poursuivi par le fantôme qu'il exorcise; car l'Association des Idées, comme l'entend l'école anglaise, est une sorte de magie, une attraction inexpliquée du contigu par le contigu et du semblable par le semblable. Loin d'expliquer l'esprit, l'Association le suppose; sans l'unité de conscience où les moments divers d'une même expérience psychologique sont groupés de la façon la plus intime, de sorte que pour toujours ils tiendront ensemble, la contiguïté resterait inefficace; sans l'unité de raison qu'il y a sous les rapports fondamentaux dont la ressemblance n'est que le nom confus, la similitude n'aboutirait à rien.

L'hypothèse semble plus heureuse quand il s'agit d'expliquer les moyens que la magie met en œuvre: car ils sont empruntés aux choses mêmes sur lesquelles on veut agir; ou bien ils imitent les choses et l'action qu'on veut produire; ne voit-on pas ici, à plein, la contiguïté et la similitude? Mais MM. Hubert et Mauss ont montré avec beaucoup de force qu'il y a un travail de choix et d'interprétation dans la création des symboles magiques; la similitude peut être très conventionnelle; de l'objet choisi, le magicien retient un trait seulement, la couleur, la forme, etc.; de plus, certaines qualités seulement du symbole sont transmises au symbolisé. Enfin, étant donné le petit nombre des symboles magiques, alors qu'en droit ce nombre

---

(1) Notre critique très générale rejoint les objections très pénétrantes de MM. Hubert et Mauss, basées sur l'analyse des procédés magiques. (Voir Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, *Année sociologique*, t. VII, 1904, et *Mélanges d'Histoire des Religions*, p. XVII, 1909. Voir aussi Leuba, *La Psychologie des phénomènes religieux*, p. 210.)

est illimité, il faut bien que la tradition choisisse et impose quelques symboles privilégiés.

Ainsi il y a dans la pensée magique des opérations mentales complexes. Elles sont mises en jeu, soutenues et dirigées par des intérêts puissants, par des besoins violents. On ne peut se dispenser de faire intervenir ici l'interaction du sentiment et de la pensée. La Magie n'existerait pas sans le désir : certaines fins, ardemment souhaitées, mettent en mouvement l'esprit qui s'ingénie à les réaliser et qui poursuit leur réalisation par des moyens nés du désir. L'action du désir est, du reste, renforcée souvent par des pratiques extatiques qui effacent dans l'esprit la distinction du possible et du réel, par un état de vertige qui affranchit pleinement la croyance (1). Enfin des traditions s'établissent, garantes de la puissance magique en général, garantes de la valeur particulière de certains rites. Une magie calme, codifiée, accessible à tous, alterne avec la magie excitée et créatrice. Il nous faut examiner tout cela.

En premier lieu, la puissance du Sentiment. Un sentiment violent, un désir impérieux s'accompagne d'espérance, c'est-à-dire de foi dans l'avenir ; aux moments les plus intimes du désir, l'obstacle du temps disparaît presque et l'objet espéré devient presque réel. Il y a, dans le désir, une vive attente, une prédisposition à la foi.

Mais il y a bien autre chose dans la magie. Elle n'est pas la croyance du désir en la réalité ou en la réalisation indépendante de son objet, mais la croyance à la réalisation de son objet par la mise en œuvre de moyens extérieurs. Même si l'on admet l'existence d'une magie du pur désir, la puissance du pur désir à produire ses objets, elle serait encore la croyance à la réalisation de l'objet par la puissance du désir, par l'extériorisation du désir en quelque sorte, conçu comme

(1) C'est ce que M. Mauss a fort bien montré. (Voir l'*Origine des pouvoirs magiques*.)

une force extérieure, supérieure au sujet et capable de produire l'objet. Le désir sort du sujet pour atteindre les choses, pour s'y objectiver, s'y réaliser. Il y a dans toute magie la croyance à la puissance objective, réalisatrice du désir, que cette puissance soit considérée comme immédiate ou qu'elle ait, au contraire, besoin de moyens pour s'exercer.

Or, le sentiment s'épanche nécessairement en mouvements, paroles et gestes ; en mouvements incohérents, suivant la loi de la décharge diffuse ; et aussi en mouvements cohérents et adaptés, parce que tout sentiment se rapporte à une action, parce que tout sentiment répond à une adaptation nouvelle, à une attitude ; l'homme en colère ébauche l'attaque, l'homme en proie à un désir violent, par ses gestes, ses paroles, ses images mentales, prépare, commence la réalisation de son désir ; il ébauche l'action qui le mettrait en possession de l'objet ou qui lui permettrait d'en jouir. Tout désir est un commencement d'action ; tout désir contient le plan de construction d'un acte au moyen d'images et de mouvements ; cette ébauche est d'autant plus riche et plus forte que le désir est plus violent, elle est d'autant plus exacte qu'il est plus précis. Ainsi le désir s'extériorise nécessairement en gestes qui s'adressent à son objet, et qui le représentent, comme il s'extériorise aussi, en vertu de son intensité seule, en gestes quelconques. Tous ces gestes, nés du désir, sont en étroite relation, dans le désir, avec l'objet du désir. Désir, objet du désir, pression mécanique ou mimique du désir, tout cela forme une profonde unité psychologique.

La gesticulation du désir va droit aux choses, soit qu'elle ait besoin de se dépenser par son action sur les choses, soit qu'il y ait dans les choses quelque rapport avec l'objet du désir qui l'attire sur elles ; l'homme furieux casse une chaise parce que sa fureur a besoin de se dépenser, et c'est le premier objet rencontré qui pâtit de sa colère ; mais il détruira aussi un objet parce que cet objet lui sera hostile ou odieux :

ainsi l'homme qui jette au feu le portrait de sa maîtresse qui l'a trompé, ainsi le taureau qui se rue sur le manteau laissé dans l'arène. L'émotion se dépense volontiers sur des objets, liés d'une façon quelconque à son objet principal ; tout ce qui nous rappelle ce que nous aimons ou ce que nous haïssons, nous l'aimons ou nous le haïssons et nous agissons envers lui comme envers l'objet même, dans la mesure exacte où il le représente pour nous ; non qu'il y ait là transfert d'émotion par contiguïté ou par similarité ; mais il y a unité, dans l'émotion, de tout ce qui constitue l'objet de l'émotion ; notre amour s'adresse à toute la personne et comprend tout ce qui la constitue ; telle partie d'elle-même, ses cheveux, ses vêtements, isolés d'elle, retiennent quelque chose d'elle : un charme puisé en elle, dans l'émotion totale, synthétique, qui s'adresse d'abord et d'un seul coup à la personne entière. De même nous aimons d'avance, dans l'amour que nous avons pour une personne, toutes les images qui seront vraiment capables de l'évoquer devant notre esprit.

De la même manière, le désir anticipe l'action désirée ; il en réalise à l'avance l'esquisse. Ainsi l'imitation qui est à la base du culte magique a son principe dans l'action ; c'est elle qui fonde l'association par similitude et le raisonnement par analogie. Désirer, c'est commencer d'accomplir ; et les moyens que l'action met en œuvre, puisent, renforcent dans l'action leur parenté avec la fin poursuivie. On pensera l'action du semblable parce qu'on fera naturellement ce qu'on veut qui soit, parce qu'on agira inévitablement le semblable. L'action immédiate, spontanée, pur réflexe du désir, se continuera, du reste, lorsqu'elle se sera montrée efficace, par l'imitation volontaire. C'est toujours par l'imitation volontaire qu'on passe de l'action naturelle à la convention. L'imitation volontaire, la convention, renforcée par la tradition, gardera, grâce au succès et à la tradition, l'efficace que son caractère naturel assignait d'emblée à l'action immédiate, et la puissance

de contrainte qu'on lui attribuait sur les choses. Et de même que chez l'enfant, l'imitation volontaire de ce qu'il désire est le premier langage, le premier effort pour déclencher l'intervention d'autrui, le rite, quand il se vide de sa puissance immédiatement contraignante, reste sollicitation, prière, exposition du besoin ou du vœu dont il est la représentation mimée.

De même, la valeur du contact est également puisée dans l'action ; les éléments contigus que retient pour ses opérations l'action magique sont liés naturellement ou accidentellement dans une action d'ensemble. Un moment de l'action devient la représentation de l'action totale ; une partie d'un objet ou d'un être, la représentation du tout, parce qu'on réagit à la partie, liée au tout, comme on réagit à la totalité ; loi psychologique, que l'étude des réflexes conditionnels n'a fait que renforcer ; la partie, l'élément isolé, pouvant être, du reste, plus ou moins intrinsèquement représentatifs de la totalité, et plus ou moins aptes à recueillir et à condenser sa puissance intrinsèque ; d'où la vertu particulière du souffle, de la salive, etc.

Voilà donc le désir, extériorisé par ses lois mêmes, en gestes et en actions ; le voilà s'exerçant sur des choses qui représentent plus ou moins précisément son objet. Mais, si nous tenons déjà l'explication de l'action magique, nous ne tenons pas encore l'explication de la croyance magique ; de la croyance à l'efficace externe de tels gestes, de tels actes, de tels objets ; de la croyance à leur aptitude à réaliser au dehors la fin que poursuit le désir. Nous avons seulement cette indication que le désir croit aisément à ce qu'il espère ; et aussi qu'il croit aisément à ce qu'il effectue spontanément vers la réalisation de son objet ; se confondant volontiers avec sa fin réalisée, il confond volontiers avec elle les moyens par lesquels il ne fait que se réaliser soi-même. Il y a dans la grande illusion du désir un commencement de croyance magique, mais qui, le plus souvent, ou ne se développe pas, parce que celui qui

désire est perdu dans son désir même (l'émotion violente ne voit pas au-delà d'elle-même), ou bien est aussitôt réprimé. Nous en montrerons des exemples.

Il nous faut donc passer de cette Magie implicite, fondée dans le désir lui-même, dans son penchant à croire à sa valeur objective et à la valeur objective de son développement, à la Magie explicite (1), c'est-à-dire cette croyance que les gestes, mouvements, paroles, par lesquels se traduit le désir ont une efficace externe, que quelque chose leur correspond dans la réalité. Le désir prépare à une telle croyance, nous l'avons vu ; et il lui fournit son support, ses moyens d'action; c'est parce qu'il ébauche l'action vers laquelle il tend, que l'imitation sera choisie comme moyen magique pour le réaliser ; que le semblable vaudra le semblable (2); c'est parce qu'il assemble les divers éléments d'un objet pour embrasser cet objet dans une vision synthétique que l'un de ces éléments pourra paraître apte à représenter le tout, que la partie vaudra le tout. Mais la Magie explicite change la valeur relative de ces deux éléments, le désir et la chose; elle va droit à la chose et elle pense objectivement les gestes du désir, comme des moyens symboliques de la chose, propres à la produire.

Cette croyance à l'objectivité a son origine dans l'expérience et dans l'esprit. Comme l'ont très bien vu les anthropologues anglais, la Magie se soutient par son succès, qui est dû à des coïncidences. Ce succès, du reste, est souvent à peu près inévitable, lorsqu'on s'adresse par exemple à des rythmes

---

(1) Cette distinction correspond à peu près à celle que fait M. Marrett entre la magie rudimentaire et la magie développée. (Voir *The Threshold of religion*, p. 44 et suivantes.)

(2) Le geste rituel a plus d'importance encore que la matière rituelle ; il porte avec lui l'efficacité de l'action. Dans un rite de pluie, l'eau sans doute est figure de la pluie, mais c'est en répandant l'eau qu'on représente et que l'on pense amener la chute de la pluie. La chose qui est moyen de l'action sacrée prend une dignité croissante et tend à devenir le principe de l'action sacrée; le pain eucharistique représente toute la vertu du repas communiel.

naturels déjà prêts à se déclencher; comme lorsqu'on cherche à amener la pluie vers la fin d'une période de sécheresse, ou ce qui est encore plus aisé, lorsqu'on cherche à déclencher la venue normale des saisons; ou bien encore, lorsque l'opération magique est effectuée sur des hommes et qu'elle a grande force de suggestion; tel le rite de l'envoûtement. Donc, comme les pratiques magiques (1) coïncident souvent avec leurs effets, elles paraissent les produire. Indépendamment de la satisfaction que l'acte magique procure au désir (2), cette coïncidence a probablement contribué à engendrer la croyance magique; si l'acte attendu se produit en même temps que l'une des expressions mimiques ou mécaniques de l'attente, un lien s'établit entre l'acte et l'expression qui passe pour son symbole efficace (3); on reproduit intentionnellement cet acte d'abord spontané; la liaison est d'autant plus facile à établir qu'elle se fait au sein du désir, et souvent dans des états d'exaltation et d'obnubilation (4).

---

(1) M. Marrett signale justement le rôle de la magie pratiquée par l'homme sur l'homme et dont le succès est aidé par la suggestion.

(2) Satisfaction d'autant plus intense et d'autant plus propre à produire l'illusion que le besoin est plus ardent. L'illusion collective joue aussi un grand rôle, comme l'a bien montré Durkheim.

(3) C'est ce que Leuba a fort bien montré, p. 186 et suiv.; v. par ex. p. 206 : « Nous avons essayé d'expliquer les danses magiques auxquelles les femmes se livrent pendant que leurs maris sont à la guerre, en les présentant comme étant dues, dans leur forme originale, à une expression spontanée d'inquiétude et d'émotion. La durée et la répétition de cet état d'excitation seraient favorables à sa manifestation par des mouvements coordonnés, intelligibles, par exemple une représentation mimée du combat. Si, maintenant, apparaît le sentiment d'une connexion nécessaire entre cette mimique et le succès à la guerre, ce qui n'était d'abord que la manifestation spontanée d'une émotion devient une pratique magique. Ce pas n'est pas impossible à franchir; en effet, si, pendant que la danse va son train, le désir de voir les combattants triompher est à son paroxysme, la danse en viendra à être considérée comme une condition de succès. Ce dernier pas serait l'expression de la loi de l'association : les choses qui se sont trouvées ensemble dans l'esprit tendent à se rappeler. Ainsi, des formes de conduite qui ont eu leur point de départ dans un besoin de se soulager des tensions émotives assument graduellement un caractère défini et deviennent des moyens d'exercer une influence magique. »

(4) Puisque la tradition ne fait que conserver l'autorité de pratiques déjà reçues, l'invention magique ne peut avoir lieu que sous deux formes: l'in-

D'autre part, il faut bien faire intervenir un état d'esprit. La Magie est le monde du désir réalisé; puissance et impuissance du désir, puissance et impuissance des choses, tout cela se heurte et se combine. Le désir impuissant à se réaliser par soi seul, aspire à l'objectivité et se crée des moyens de réalisation indirects qui doivent captiver et asservir la puissance des choses. Le monde subjectif et le monde objectif s'affrontent et s'entendent par compromis. Deux puissances contraires sont aux prises; un moyen est établi pour subordonner la puissance étrangère à la puissance intérieure. Le désir contraint le monde au moyen de pratiques dont l'efficace est toute puissante. Il y a donc dans la Magie une vaste anticipation de l'expérience, un excès de subjectivité qui déborde en objectivité, une sorte d'hyperadaptation, si l'on peut dire, qui prévient la réalité, quelque chose comme cette attention expectante qui crée l'image hallucinatoire du signal. L'action, trop intensément préparée, se décharge en mouvements, en croyance, en doctrine. Elle se proclame elle-même. Car ce que la Magie affirme, c'est la causalité du désir au moyen d'intermédiaires issus du désir; donc la croyance que le monde subjectif peut se muer en monde objectif par la mise en œuvre des forces objectives qui obéissent au désir. Du même coup, et dès qu'elle se pense elle-même, elle est un commencement de critique du désir, et une limitation de la subjectivité, puisque malgré sa puissance il se heurte aux choses, puisqu'il lui faut aller chercher dans les choses mêmes un moyen de se soumettre les choses. Elle est donc un appel aux forces naturelles, un commencement de science : et c'est ce que plusieurs théories ont justement montré. Elle met en jeu l'idée de causalité, encore qu'elle l'utilise à faux, au

vention individuelle chez certains individus privilégiés, ou bien la poussée brusque et unanime de tout un groupe. L'invention individuelle a lieu à l'état de réflexion ou dans des états d'extase. Sur tout cela, voir Mauss : *Origine des pouvoirs magiques*. On ne saurait trop insister sur les états d'excitation, souvent entretenus et provoqués par des procédés de toute espèce, que l'on trouve à l'origine de la Magie.

contraire de la technique. L'état d'esprit magique c'est donc la prédominance de la subjectivité, qui se prend pour l'objectivité; un état d'esprit inculte, et que l'on doit retrouver partout où le sentiment de l'objectivité n'est pas encore né ou s'affaiblit ; il y a ici cette attitude réaliste, cette promptitude à réaliser que les psychologues ont si souvent signalées comme un mouvement naturel; impulsivité, crédulité primitive opposées au scepticisme acquis; pouvoir des images; cette participation si profondément vécue qu'elle n'est pas encore pensée, et que la représentation et ses objets demeurent confondus dans l'indistinction primitive que soutiennent les mouvements et les actes. Ce n'est que progressivement que des freins se montent, des contre-poids s'établissent. Tout n'était pas inexact dans la thèse de Frazer, qu'il y a dans la Magie une objectivation naturelle de l'esprit humain.

Si la Magie se développe, cela tient à la fois à ce qu'elle se confirme par l'expérience et à ce qu'elle se renforce par la spéculation : une philosophie naïve entrevoit la connexion sous la consécution, l'identité sous la ressemblance et opère sur la liaison et l'harmonie universelles, sans être encore retenue par la détermination empirique ou rationnelle des liaisons particulières. Science et philosophie, elle se donne la double autorité d'un recueil de faits à la fois et d'un système. Elle commence par reproduire intentionnellement l'acte qui s'est trouvé assurer le succès; ici le rite est tout près de l'expression mimique du désir ou de l'action qui lui est connexe; l'opération rituelle est presque naturelle. Puis l'action magique va de la nature à la convention et à l'établissement d'un système d'opérations de plus en plus arbitraires. Il se fait, si l'on peut dire, un glissement du symbolisme ; de même que l'écriture idéographique s'éloigne, à mesure qu'elle évolue, de son rapport naturel avec la chose qu'elle signifie : de même que le geste naturel passe progressivement à la convention; retenue et contrôle de l'expression d'abord spon-

tanée; abréviation et simplification d'une part, complication de l'autre, déviation progressive du sens primitif, insufflation de motifs nouveaux, intervention de considérations théoriques, stéréotypie, tels sont les principaux facteurs de ces altérations. Des principes rationnels se dégagent; des formes nouvelles sont créées de propos délibéré. L'autorité de la tradition, l'autorité de magiciens particulièrement puissants, l'autorité de la raison, tout cela se combine et se renforce mutuellement. L'art magique est le terme de la Magie; art souvent formidable ; spéculation vertigineuse, entassement de recettes, grimoires, qui par la complication des idées et des rites, par l'épanouissement du symbolisme et de la mythologie sont devenus inaccessibles à d'autres qu'à des initiés.

Les grandes synthèses confuses du début de l'art magique, forgées dans l'hypertension émotive, l'extase et l'enthousiasme, survivent à froid, soutenues par la tradition et par la complication même de l'œuvre qui en est issue ; et aussi, chez les adeptes, par un vague besoin, qui, dans les circonstances sociales où ils sont placés, serait incapable de les produire, mais qui leur permet de les accepter et de les maintenir. C'est ainsi que tant de grandes créations se survivent.

Enfin il convient de signaler qu'il y a dans l'action magique une part de pouvoir personnel. Là où la Magie est pratiquée, tout le monde n'est pas magicien; et lorsqu'on présente les qualités requises, il faut une initiation pour le devenir (1).

* * *

Hegel a profondément compris la Magie (2), qu'il a étudiée surtout d'après les rapports de Parry et Ross sur les Esquimaux.

---

(1) Voir Mauss : *Origine des pouvoirs magiques.*
(2) *Philosophie de la Religion.*

Pour lui, elle repose d'abord sur la force des choses, sur leur action propre et leur interaction. Le Magicien est l'enchanteur, mais c'est par la chose même qu'il se soumet la chose. Ainsi opérera la Science. Mais la Magie ignore le rapport rationnel entre les choses, la relation mécanique du moyen et du résultat. Et elle est orientée vers les objets du désir, vers ces choses-là seulement qui attirent l'attention intéressée. « Le Soleil et la Lune n'existent que lorsqu'il y a des éclipses. » L'Universel n'existe pas pour l'homme primitif.

La force du désir donne à l'homme l'impression de l'empire direct de la volonté sur la nature. Elle l'élève au-dessus des moyens techniques par lesquels il assure les actes ordinaires de sa vie. Elle lui semble dominer les choses parce que le monde des choses n'est pas encore constitué.

Pour manier cette puissance, il faut s'élever à un état singulier, au-dessus de la conscience normale. Certains individus privilégiés sont l'organe de cette force obscure, dans des états privilégiés d'engourdissement et d'obnubilation, où leur personnalité s'éteint, où « la conscience abstraite et sensible » est surexcitée à un point extrême. Danses, musique, cris, orgie, promiscuité sexuelle, amènent ou favorisent cet engourdissement. Telle est la différence entre la « conscience individuelle empirique » et la « conscience magique ».

La spéculation renforce la pratique. A la base de l'art magique le principe de la liaison universelle, mais qui ne sait pas descendre, comme la science, aux liaisons particulières. La tradition fixe et consolide; il y a des pratiques définies, que le magicien doit apprendre.

La Magie est distincte de la religion, qui est libre adoration, croyance en une puissance libre. Entre elles, il y a une forme intermédiaire, la Religion de la Magie. Les puissances de la Nature apparaissent à l'homme comme des êtres universels et par suite comme dominant la conscience individuelle et empi-

rique. Mais en même temps on s'efforce d'exercer une action sur elles ; l'adoration et la Magie se mêlent.

* * *

L'état d'esprit, d'où la Magie procède, intervient même dans notre perception la plus solide. Nous partons, la plupart du temps, pour constituer l'objectivité, de quelques données subjectives très rapides et très élémentaires. Nous croyons avoir une perception ou une image ; un examen plus attentif révèle que la plupart du temps nous n'avons que quelques esquisses de mouvements, ou quelques mouvements commencés, avec un vague savoir et un rare et pauvre éveil de sensations ou d'images ; ces éléments sensoriels insignifiants jouent le rôle de la perception ou de l'image complexes, parce qu'ils sont soutenus par les mêmes tendances et les mêmes impressions affectives. Nous les prenons pour la perception et l'image. D'où beaucoup d'erreurs et aussi quelques vérités.

* * *

Cet état d'esprit est bien visible encore, sous les revêtements de la civilisation, dès que fléchit l'équilibre instable entre l'objectivité et la subjectivité.

Tel est par exemple l'état de jeu. On y voit à plein l'esprit symbolique de l'enfant, sa tendance à objectiver ses sentiments dans les figurations matérielles. L'intention qui commence à se réaliser passe à ses yeux pour la chose. L'intention, débordant son objet, se contente de n'importe quelle figuration de cet objet : tout peut devenir un jouet ; un jouet peut tout de-

venir : n'importe quoi peut représenter n'importe quoi. C'est que l'attention orientée surtout vers les sentiments et les actes n'emprunte à la réalité que ce qu'il faut de matière pour fournir un point de repère et un support au rêve de l'enfant. L'enfant qui joue agit en rêvant ; son rêve dépasse son action véritable ; une indication suffira à exprimer une scène entière, un bala[1] pour représenter un cheval ; des symboles, esquisse des actes visés, figuration très approximative d'objets précis, valent pour les actes mêmes et pour les choses ; de même pour son art, et d'abord pour son dessin. Le jeu se crée un monde ; des intentions se posent sur des espèces sensibles et tout cela constitue un univers qui pendant un temps est le seul réel. Le joueur se perd dans son jeu ; illusion que renforce l'assentiment des autres joueurs et l'influence de conventions préétablies. Que deviendrait le jeu, s'il n'était arrêté, contrôlé, et par les adultes, et par ce qu'il y a de vie adulte chez les enfants (1) ?

La vie adulte montre encore tous les germes de la superstition. Beaucoup d'individus ne passent pas pour superstitieux parce qu'ils échappent aux superstitions traditionnelles ; mais ils ont leurs petites pratiques personnelles et une forte propension à la superstition ; l'un et l'autre s'étalent naturellement dans les moments d'émotion intense. Miss Fletcher, parlant des Indiens de l'Amérique du Nord, écrit que lorsqu'une course a lieu, ils croient qu'en dirigeant leurs pensées et leur volonté vers un des concurrents, ils l'aideront à gagner. Cet état d'esprit n'est pas particulier aux Indiens. Sur le turf, au moment passionnant de l'arrivée ou à tous les moments accidentés d'une course, les spectateurs soutiennent du geste et de la voix le che-

(1) Pour la dispositien à la magie chez les enfants, voir une curieuse observation de FLOURNOY, *Arch. de psych.* Mai 1915. Voir aussi J. SULLY, *Studies of Childood*, p. 80 (la petite fille qui croyait qu'en s'arrangeant les cheveux, elle empêcherait le vent de souffler), et LEUBA, *Psychologie*, p. 209. Ce que nous savons de ce schématisme enfantin est bien appuyé par les études sur le dessin des enfants.

val auquel ils s'intéressent et certes pendant un moment ils s'identifient tellement à l'effort du cheval qu'on peut dire que leurs vociférations et leurs gestes sont plus que des actes d'encouragement ; pour un moment ils luttent avec leur cheval, ils le « portent au poteau » comme fait le jockey, ils sont le jockey, le cheval, la course ramassée en l'un des concurrents ; la violence de leur désir leur donne l'impression de la puissance ; pour un moment il y a dans leur esprit comme l'ombre de cette idée qu'ils aident au succès. Ils sont au seuil de la Magie.

De même le joueur. Il joue avec ou contre une force immense, la fortune : le gain est moins un profit que le signe, le symbole de la fortune ; il fasciné le joueur plus encore par la faveur dont il l'assure que par son utilité matérielle ; n'apparaît-il pas comme un bonheur subit, exaltant le don gratuit d'une puissance supérieure ? Aussi le joueur, indépendamment de son habileté, recourt-il à tous les moyens de fixer la fortune ; mille petites pratiques, insignifiantes en elles-mêmes, lui paraissent recéler une vertu magique.

D'une manière générale, dans tous les états d'excitation, — orientée vers l'attente et la réalisation, — dans tous les états d'émotion violente, avec attente et intention, la Magie est en germe. Chez un sujet très normal, au cours d'un état d'anxiété assez prononcé, dans l'attente incertaine de l'événement libérateur, j'ai vu apparaître le désir de consulter les sorts, le désir du pacte, l'invocation, l'action de grâces après le succès et le don de reconnaissance. Même de grands actifs et des esprits très précis n'ont pas échappé à la superstition ; on a signalé souvent chez de très grands hommes d'action, sous la croyance à leur fortune, à leur génie, à leur étoile, les rudiments d'un culte magique. Dès qu'on pense en termes de désir, et qu'en face de son désir on met une force, l'idée qu'il y a des moyens pour le désir d'atteindre, de contraindre, de forcer cette force, jaillit de la vie même du désir, de sa dépense affective et motrice et de la connexion des mouvements ou des actes, par lesquels

il s'exprime, avec le résultat visé et obtenu. On est sur le chemin de la Magie. De là le rôle des vœux, des pactes dans la vie de tant de gens : la propension si naturelle à supposer une relation entre ce que nous faisons ou pensons et l'ordre des choses : la tendance à croire que notre conduite, outre ses conséquences naturelles, en a d'autres qu'on ne peut mesurer. On voit, au cours de grands événements, beaucoup de gens enclins à croire que de leur conduite dépend en partie, par une sorte de transport d'influence, ce qui se passe loin d'eux (1). De là l'effort pour fixer parfois par d'étranges moyens la destinée qui déjoue la conduite humaine et qui se laisse duper pourtant. Beaucoup éprouvent en pareil cas le sentiment de l'étrangeté, du mystère, du caprice, mais ne se laissent pas aller à des pratiques correspondantes, retenus qu'ils sont par l'éducation et l'esprit critique.

Ainsi la superstition, même dans les esprits normaux, n'est souvent retenue que par le contrôle de l'objectivité ; elle affleure souvent les couches supérieures de la vie mentale. Rien d'étonnant qu'elle s'épanouisse et chez les individus incultes et dans certains états de déséquilibre. On la rencontre volontiers dans la psychasthénie, sous la forme de gestes et tics de défense, de réparation, de tics et gestes symboliques, de manie des pactes, des présages, de la conjuration, de la réparation, de l'expiation ; dans les délires de persécution (2) et d'interprétation, dans certaines formes légères de démence, dans certaines formes d'exaltation ou de dépression mentale. Elle apparaît quand avec l'affaiblissement de l'esprit critique et l'excitation émotive se rencontrent une certaine disposition à l'interprétation exogène, une certaine perméabilité du diaphragme psychique, l'altération

---

(1) Ghéon : *Témoignage d'un converti*, 123 : « Ah ! le moment où se fait le silence, où l'artillerie se taisant, les vaillants sortent des tranchées et où le feu des mitrailleuses ennemies nous renseignera sur leur sort. On claque des dents dans la nuit ; on tend toutes ses forces d'amour, pour les aider de loin et attirer sur eux la protection de l'invisible. »

(2) Exorcismes, conjurations verbales, formules écrites, ou mimique spéciale du persécuté.

des sentiments de relation, la tendance à aller chercher au dehors les raisons de ce qui se passe au dedans et à supposer la répercussion au dehors de ce qui se passe au dedans.

CONSÉCRATION, SACREMENTS, SACRIFICE

La Magie construit des rites efficaces : puissance du désir, puissance de la nature, s'unissent sous le masque de la vertu magique pour former cette efficace. La Magie opère sur une force mi-spirituelle, mi-mécanique. Un Dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, analogue à la fois aux élans de l'affectivité humaine et à la vie mesurée des choses, diffus dans une multitude innombrable d'objets, telle est la notion mi-pratique, mi-spéculative sur laquelle elle repose, notion qui n'est que l'objectivation mentale d'une pratique d'abord enthousiaste et exaspérée. Comme la substance métaphysique, cette réalité religieuse initiale est au-dessous de toute forme déterminée : Ame, Nature, Société.

Il semble bien que les êtres sacrés se soient formés de cette matière sacrée par une sorte de condensation. Jusqu'à un certain point, toute divinité est une individualisation de cette force religieuse, construite par des esprits eux-mêmes mieux individualisés et qui se spiritualisent. Le rite tout-puissant dispensait du Dieu. L'affaiblissement de la liaison du rite et de son effet suscite le Dieu, d'abord attaché au rite et gardien encore de son exécution, puis indépendant et personne libre, accessible seulement à des procédés plus juridiques et plus moraux, contrats, arrangements sociaux, vœux, prières. Le Culte se meut ainsi entre l'action magique et la suggestion spirituelle, sans qu'une de ces deux formes soit jamais entièrement vide de l'autre.

Le Culte s'adresse à tout le Sacré et tout le Sacré est objet de culte. Le Sacré est inévitablement Puissance (il n'est sacré

que par sa puissance), et cette puissance inévitablement se propage par les voies déjà signalées du contact et de l'assimilation. Les pratiques rituelles et les interdictions rituelles, le culte, sous sa forme positive et négative, n'est pas autre chose que la manipulation du Sacré.

Il utilise d'abord, et c'est le moyen le plus simple, le plus naturel, le contact avec ce qu'il reconnaît d'emblée comme sacré ; tel est le cas de la communion totémique, sacrement par lequel les membres du clan totémique communient entre eux et avec leur totem en mangeant ce dernier; consécration directe d'un groupe par les voies immédiates de l'effusion du sang et de la communion alimentaire (à moins, bien entendu, qu'il ne s'agisse ici, comme le pensent quelques-uns, de rites de multiplication); ou au contraire il prohibe de tels contacts. S'approcher du sacré bienfaisant, s'éloigner du sacré redoutable, et des réalités matérielles où transparaît sa vertu, c'est une démarche à peu près aussi naturelle que la recherche d'un appui ou la fuite d'un danger : sous cette réserve bien entendu, que peu à peu les simulacres expriment de moins en moins la réalité primitive, et que la part de la convention, et des forces qu'elle suppose et met en œuvre, grandit à mesure que la part de la nature diminue.

Le Culte est d'abord l'art d'exploiter le Sacré, peut-être après l'avoir construit; il est ensuite l'art de construire, à partir de ce Sacré préalable, les intermédiaires nécessaires à l'entrée en relations avec lui, dans le cas où le contact immédiat est impossible ou ne suffit pas. Ceci est la consécration, ou l'art de construire du sacré, pour en réaliser et en assurer les effets. C'est naturellement du Sacré que l'on part et les sacrements, qui ont pour fin la collation de la grâce par des moyens matériels, ont pour origine les propriétés naturelles ou les dons gracieux des êtres sacrés; de même les rites consécratoires de moindre envergure, lustrations, purifications, etc., qui visent uniquement à permettre d'approcher le Sacré.

Tel est le sacrifice qui paraît établir la communication entre le sacré et le profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose naturellement sacrée ou artificiellement consacrée, détruite au cours de la cérémonie. La destruction, le meurtre laissent après eux une matière sacrée et c'est elle qui sert à développer les effets utiles du sacrifice, aspersion, attouchement, application de la dépouille, moyens d'établir un contact que la communion alimentaire peut ensuite porter au plus haut point (1).

Mais le Sacrifice semble bien être oblation, attribution à des êtres sacrés. Ne suppose-t-il pas des êtres sacrés, des esprits divins et la pratique du don rituel? Le fidèle, comme on l'a dit, donne aux êtres sacrés un peu de ce qu'il reçoit d'eux, et il reçoit d'eux tout ce qu'il leur donne. L'efficace magique, l'*opus operatum* et le commerce spirituel sont étroitement mêlés dès les formes grossières du sacrifice. Le sacrifice est magie, par l'action coercitive qu'il prétend exercer sur les esprits, culte par la conciliation qu'il leur propose. Il est ce que sont les êtres auxquels il s'adresse, c'est-à-dire les sociétés qui le pratiquent. Il est la traduction pratique d'un état d'esprit. La vertu mystique de l'oblation a deux formes extrêmes; contrainte magique d'un dieu asservi, don de soi à un dieu libre.

La prétention de contraindre s'évanouit à mesure que croît la liberté divine; ou, si le Dieu se laisse contraindre, c'est d'abord qu'il a bien voulu. Dans les religions supérieures, les sacrements reposent sur l'institution divine; magie divinement révélée, qui sauvegarde à la fois et l'efficace magique et la liberté de la grâce divine; qui ranime la croyance amortie à l'efficace magique, à l'aide de la croyance, fraîche et vigoureuse à la grâce divine; faisant bénéficier encore le fidèle de tout ce

(1) Nous ne pouvons que renvoyer aux savantes et profondes études de Hubert et Mauss : *Mélanges d'histoire des religions*.

qu'il y a d'assuré dans un rite contraignant. Ainsi dans le catholicisme, la consécration de l'hostie n'a lieu que par la volonté du Christ qui a institué le sacrement. La formule de la consécration n'a d'efficacité que par cette volonté, c'est-à-dire par la grâce de Dieu. Mais à partir de cette institution, la formule de la consécration est efficace par elle-même, soit qu'on attribue cette efficacité à une prière, comme fait l'Église orthodoxe, soit qu'on l'attribue à la seule répétition de la parole du Christ, instituant l'Eucharistie, comme fait l'Église romaine.

Enfin l'élément spirituel du sacrifice et des rites peut se développer à tel point qu'ils ne sont plus qu'une forme efficace de la prière ; qu'ils plaisent aux dieux à raison des sentiments qui les inspirent (1) ; commerce sentimental entre le Dieu et ses fidèles, amitié et amour, scellés et supportés par des figures ; jusqu'au moment où toute figure s'évanouit dans un culte tout spirituel.

Ainsi, à travers les transformations de la religion, apparaît constamment ce second motif du culte, avec lequel nous sommes aux prises ; l'Objectivation de la foi, le Réalisme de la foi. Elle s'exprime en un symbole matériel, elle se repose sur un symbole matériel, de son intention, de son attente, de sa réalisation. Matière, Geste, Formule, qu'elle charge d'efficace et dont elle absorbe l'efficace.

* * *

Le Sacrement, à son plein développement, suppose les notions suivantes :

---

(1) De là vient, comme l'a très bien montré Loisy (*Sacrifice*, 51), que les conditions spéciales, qui avaient été réclamées d'abord par l'objet propre de l'action magique, s'affaiblissant, les rituels tendent à s'unifier, à se condenser en cérémonies complexes, qui peuvent s'appliquer à toutes les fins auxquelles répondaient d'abord des rites spéciaux. C'est ainsi que la Messe catholique s'applique à toutes les intentions.

1° Une matière ou signe, « un élément corporel ou matériel proposé extérieurement aux sens » (1).

2° Une forme, ou formule verbale, qui confère sa signification à cette matière; c'est ainsi que, suivant la remarque de saint Augustin (*Tract.* 80, *in Joan.* n. 3), dans le baptême, la matière seule du sacrement, l'eau, ne serait pas un signe suffisamment expressif, s'il ne s'y ajoutait une formule. C'est ainsi, que le sacrement devient parole visible, formule visible : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam verbum visibile (ibid).* Les paroles donnent à l'action sa pleine signification, par exemple au fait de verser de l'eau sur la tête, le sens de la purification du péché.

Ainsi une matière précisée et définie par une formule; un signe auquel la parole attache une signification explicite.

Il y a du reste entre la matière et la forme une compatibilité naturelle, puisque toutes deux représentent, l'une par des paroles, l'autre par un signe matériel une certaine grâce invisible et spirituelle, qui est l'âme de toutes deux. La parole, la formule, exprime de la façon la plus précise, la plus explicite, la signification par similitude *(ex similitudine repræsentans);* par exemple l'eau du baptême, l'onction de la confirmation ou de l'extrême onction représentant la purification et le contact avec la force sacrée; de même l'attouchement des vases sacrés lors de la collation de l'Ordre, l'imposition des mains, dans la confirmation et dans l'Ordre, représente la collation des pouvoirs : le pain et le vin dans l'Eucharistie représentent la nourriture spirituelle; les actes du pénitent, contrition, confession, satisfaction, le consentement mutuel au mariage sont une matière plus spirituelle encore, des états de l'impénétrant, quelque chose comme un vœu du sacrement; il n'y a plus ici, à proprement parler, de matière qui représente par similitude (2).

(1) HUGUES DE SAINT-VICTOR. *De Sacramentis christianæ fidei*, I. p. IX, c. 2.

(2) Le Concile de Trente, Sess. 14; cap. 3, parle ici de *quasi materia*. Dans la confession, la matière sensible, c'est l'aveu, ou plutôt l'acte physique de la confession.

3° Une efficace. Le sacrement opère cela même qu'il représente : *Efficit quod figurat;* il contient et confère une grâce invisible et spirituelle. D'où la formule si brève et si expressive d'Occam : *Sacramentum est signum gratiæ significans et efficax* (Sent. IX, qu. 1) (1).

D'une manière générale le sacrement apporte ou augmente dans l'âme la grâce sanctifiante ; et de plus chaque sacrement confère à l'âme des grâces spéciales en vue de fins spéciales ; chaque sacrement a son action particulière, celle-là même qui fait l'objet de son institution, qu'il représente par sa matière et qu'il énonce par sa forme. C'est cette fragmentation de la Grâce qui a abouti à la doctrine des sept sacrements, consacrant les principaux moments de la vie profane et marquant par conséquent les étapes décisives de la vie spirituelle.

Les premières listes ont eu un caractère arbitraire ; tout élément sensible était sacrement et mystère dès qu'il était symbole et support du divin ; c'est peu à peu que de cette masse indéterminée de pratiques sacrées, est sortie la doctrine des sept sacrements.

Cette action s'accomplit, comme on dit, *ex opere operato*, c'est-à-dire par efficace intrinsèque, indépendamment des bonnes dispositions du fidèle ; il suffit qu'il n'y mette point formellement obstacle (2).

Le sacrement agit de plus *ex opere operante*, c'est-à-dire en vertu des bonnes dispositions du fidèle (3).

---

(1) Doctrine très ancienne dans l'Église ; synode d'Orange (529), Optatus de Milève (384).

(2) Nous avons cité plus haut les définitions très claires de Duns Scot et de Gabriel Biel. Voici celle de Bellarmin : *Ex vi ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutæ, non ex merito agentis vel suscipientis.*

(3) Gabriel Biel, *in lib.* II, dist. I, qu. 3 : *Ex opere operante vero dicuntur sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiæ collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus vel devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia.*

4° Enfin l'*Opus operantis* se confond, dans le cas du sacrement avec l'*Opus operatum* (1). Puisque c'est Dieu qui opère la vertu du sacrement, cette vertu est conforme à la puissance de Dieu; c'est la puissance même de Dieu qui se dépose sur la matière sacramentelle ; un sacrement c'est de la Grâce solidifiée, qui se dissout à l'intérieur du fidèle (2). L'action matérielle du sacrement découle de l'absolue puissance qui le fonde (3). L'efficace du sacrement vient de Dieu lui-même, par l'institution de Jésus-Christ (4).

Sur le rapport de la grâce et du signe sensible dans les sacrements, les théologiens sont inévitablement partagés. Il y a l'interprétation occasionaliste et spiritualiste de saint Bonaventure : les sacrements ne contiennent pas substantiellement la grâce ; ils ne la produisent pas physiquement, car c'est dans l'âme seule qu'elle vit et par Dieu seul qu'elle est infuse. Il y

---

(1) L'expression *Opus operatum* se trouve déjà chez saint Bonaventure.

(2) C'est la formule d'Irénée φάρμακον ἀθανασίας. Hugues de Saint-Victor dit avec précision : *Deus medicus, homo ægrotus, sacerdos minister, gratia antidotum, vas sacramentum.*

(3) Bossuet a très bien montré comment l'action matérielle des sacrements exprime leur essence spirituelle, la toute-puissance de la Grâce : « Que si l'on objecte que, parmi nous, le sacrement a encore la même efficace dans les adultes (que le baptême dans les enfants) et y opère *ex opere operato*, il est aisé de comprendre que ce n'est pas pour exclure en eux les bonnes dispositions nécessaires, mais seulement pour faire voir que ce que Dieu opère en nous lorsqu'il nous sanctifie par le sacrement, est au-dessus de tous nos mérites, de toutes nos œuvres, de toutes nos dispositions précédentes; en un mot, un pur effet de sa grâce et du mérite infini de Jésus-Christ. » *Variations* III, 91. Il y a du reste entre les sacrements et la justification le même rapport qu'entre la liberté et la grâce. La grâce précède l'activité humaine ; puis ces deux puissances, quand la dernière ne résiste pas, opèrent de concert le même ouvrage. Dans le cas où l'opérant n'est pas Dieu même, l'objet consacré ne produit pas son effet *ex opere operato* : c'est la différence entre les Sacrements et les Sacramentaux ou bénédictions. Les sacramentaux, eau bénite, etc., sont consacrés ou bénits par l'Eglise ; ils agissent seulement *ex opere operantis, per modum impetrationis Ecclesiæ* c'est-à-dire que par le fait de leur consécration ou bénédiction, ils amènent Dieu à produire des effets spirituels en ceux qui se servent d'eux, sans produire physiquement leur effet. (Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, II, 638.)

(4) L'*opus operatum* soulève la question de savoir si l'efficace des sacrements tient à la seule force des rites, ou, au contraire, à leur collation par l'Eglise. Hors de l'Èglise, pas de sacrements, disait saint Cyprien. A Rome, au contraire, on tenait que hors l'Eglise, on peut administrer le baptême, parce que la grâce du baptême tient au rite selon lequel on

a l'interprétation réaliste de Hugues de Saint-Victor, et bien des attitudes intermédiaires. C'est un des nombreux terrains où s'affrontent l'idéalisme et le réalisme religieux.

* * *

Voilà l'ample doctrine qui s'est développée de la doctrine à peu près universelle dans l'ancienne église, que le « πνεῦμα » se dépose sur les « ὕλαι » et leur confère un nouveau caractère. On arrive avec saint Thomas à voir dans tout sacrement les trois choses que Hugues de Saint-Victor distingue dans l'Eucharistie : le sacrement seul, les espèces sensibles, le vin et le pain : la « res tantum » du sacrement, l'union mystique avec le Christ ; le « sacramentum et res sacramenti », le corps et le sang du Christ.

En un sens, cette doctrine a son achèvement dans la théorie catholique de l'Eucharistie. La présence réelle est la forme extrême de l'idée sacramentelle, puisqu'elle signifie Jésus-Christ, homme et dieu présent sous les espèces sensibles du sacrement, et non plus seulement la Grâce divine présente dans un signe, puisqu'elle signifie la transformation du signe en la chose signifiée (transsubstantiation) (1). Jésus-Christ est vraiment, réellement, substantiellement présent dans l'Eucharistie. Comme le faisait remarquer Malebranche, les autres sacrements répan-

---

l'administre. D'autre part, l'Église proclame, contre les donatistes, que les qualités personnelles du ministre, qui confère les sacrements, sont chose indifférente ; c'est la formule d'Optatus : *Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum colligitur.* (Voir Harnack, *Précis* (traduction p. 253.) Cf. Batiffol, *l'Église naissante et le catholicisme*, 477, Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, 1901.

(1) La transsubstantiation, substitution invisible des essences, produit tardif de la réflexion scolastique, s'efforçant d'exprimer avec une rigueur absolue, l'identité mystique du pain et du vin avec le corps et le sang.

dent la grâce, mais ils n'en contiennent pas le principe et l'auteur; de plus, ils ne donnent ordinairement aux chrétiens que ce qui leur est nécessaire pour conserver leur qualité; tandis que les justes reçoivent dans l'Eucharistie toute la force et toute la perfection dont ils sont capables (1). L'Église la considère comme le mystère qui repose immédiatement sur l'incarnation et qui contient le secret de la déification. Par la communion, le fidèle contracte union intime avec son Dieu.

Mais l'Eucharistie n'est point seulement sacrement, elle est aussi sacrifice, c'est-à-dire destruction, par adoration, d'une victime offerte, et comme sacrifice elle est la cause de toutes les grâces qui sont données aux hommes. Elle applique indéfiniment aux fidèles le bienfait du sacrifice de la croix. L'efficace de ce sacrifice a naturellement été comprise de façon diverse selon les temps; purification de l'humanité par expulsion du péché, transfert sur la victime, substitution : valeur satisfactoire de la mort volontairement acceptée. La théologie chrétienne devait creuser ces thèmes, puisqu'elle a fait du crucifiement de Jésus, un sacrifice.

* * *

Dans la doctrine et dans la pratique catholique des sacrements, le spiritualisme le plus élevé se rencontre avec le matérialisme le plus précis. Force objective des rites, caractère sacré des espèces sensibles, d'une part; élan de l'âme qui, dans sa hâte vers le divin, s'arrête à peine à la sensibilité, d'autre part (2). On sait comment se sont développées séparément ces deux tendances, dans la théologie, dans le clergé, dans la

(1) Malebranche, *Méditations chrétiennes*, xvii.

(2) Möhler, *Symbolique*, iii, 374. Comment le fidèle catholique ne voit-il sur les autels ni pain ni vin? Absorbé dans la contemplation du mystère, il se dérobe aux impressions extérieures. Que sa foi cède un moment, il aper-

dévotion, et comment l'Église s'est toujours efforcée d'en réaliser l'harmonie.

Les discussions sur la validité de la matière sacramentelle, la chimie étrange que certains canonistes construisent à propos du pain et du vin (1) ; les hypothèses sur la durée de la présence réelle (2) sont, entre beaucoup d'autres, une marque de la première tendance, alors même qu'elle reste raisonnable et subordonnée. Lorsqu'elle s'affranchit tout à fait, on arrive au littéralisme d'un Folmar de Triefelstein (3), à l'ultra-réalisme d'un Héribald d'Auxerre (4), aux questions invraisemblables que se posent gravement des clercs ou des laïques à l'esprit biscornu (5).

La matière du Sacrement a été elle aussi, à bien des reprises, et est encore l'objet de dévotions exagérées. Le mot d'idolâtrie a été souvent prononcé et pas toujours par des incroyants. Enfin les sacrements ont souvent ouvert la porte à l'irruption abusive des objets sacrés. Les reliques, les jugements de Dieu, les miracles, les images ont toujours témoigné du désir toujours latent, et parfois aigu dans la chrétienté, de vivre dans un monde de prodiges, de goûter le sacré par tous les sens, de recevoir de la divinité des secours magiques, d'avoir des gages tangibles du salut. Le divin et le saint, descendu

---

cevra les éléments terrestres. Cf. VERNON LEE, *Les mensonges vitaux*, 173. « L'émotion et l'action suppriment dans l'esprit tout ce qui ne les concerne pas directement; toutes les contradictions extérieures à leur sphère perdent leur importance. Quand un catholique pense à l'Eucharistie, il cesse de maintenir séparées l'une de l'autre les notions de pain et de vin, d'une part, de chair et de sang, de l'autre, chacune avec son ascendance, sa descendance et ses collatéraux conduisant l'esprit dans des directions opposées; il cesse pareillement de tenir l'idée de Dieu isolée de l'idée de l'homme, celle d'autrefois de celle d'à présent; il laisse tomber les 9/10 de la signification de ces différents mots et laisse évanouir toutes leurs incompatibilités. »

(1) Voir sur ces questions P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de sanctissima eucharistia*, Paris, 1897.

(2) *Dictionnaire de théologie catholique*, Eucharistie, 1353.

(3) *Dictionnaire de théologie catholique*, Eucharistie, 1272.

(4) *Ibid.*, 1225.

(5) La question du rat rongeant l'hostie après la consécration, *ibid.*

dans le monde par l'incarnation, se sont ainsi créé dans l'Eglise un système d'objets matériels transcendants, offerts au culte des fidèles. C'est être superstitieux, disait Pascal, que de mettre son assurance dans les formalités.

D'autre part, certaines âmes sont froissées de la disproportion entre l'esprit et la matière, le sens et le symbole. La matière peut nuire à la chose du Sacrement. Je pourrais citer le cas d'un enfant dont la ferveur avait été déçue par la vue de l'hostie, lors de sa première communion. Sa foi était très vive, sa préparation avait été parfaite, mais il éprouva un heurt très vif lorsque le prêtre, au cours d'une leçon de catéchisme, montra une hostie à ses élèves, et encore qu'il ait fait sa première communion avec ardeur et qu'il ait persisté quelque temps encore dans ses sentiments religieux, jamais il n'arriva à mettre pleinement d'accord la vue de l'hostie et les émotions religieuses que lui donnait la pensée de l'Eucharistie.

C'est à peu près l'impression que décrit Huysmans : « Il s'étonna de n'avoir pas ressenti un transport inconnu de joie ; puis il s'attarda sur un souvenir gênant, sur tout le côté trop humain de la déglutition d'un Dieu... Ah ! c'était encore trop matériel ! Il n'eût fallu qu'un fluide, qu'un feu, qu'un parfum, qu'un souffle ! (1) »

***

Sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur. Voilà avec Luther la protestation du spiritualisme religieux. Ou encore avec Calvin : « Pensons d'abord que le sacrement est quelque chose de spirituel... Qu'il nous suffise de l'obtenir spirituellement... Insensé qui demandes à la puissance de Dieu qu'il fasse tout ensemble le pain être et n'être pas la chair... Crie si tu le veux, cela est le corps et le sang, moi je

(1) *En route : Pages catholiques*, 175.

te soutiendrai que c'est le testament dans le corps et le sang (1). » Ou encore, avec Zwingle : « *Nihil aliud quam evangelium et credere... Caro non prodest quicquam* (2). » Et pourtant, l'exemple même des Réformateurs montre quelle difficulté l'esprit religieux rencontre à se passer du signe efficace. N'y a-t-il pas un reste d'*opus operatum* dans le baptême des enfants, tel que le conçoit Luther (3)? Et sa doctrine de la Cène, à défaut de la transsubstantiation, comporte la consubstantiation et l'identification du pain et du corps glorieux ; elle a soulevé les protestations de Calvin ; et si Calvin lui-même rejette la présence réelle comme un abaissement indigne du Christ glorifié, un état incompatible avec la nature d'un vrai corps humain, il admet une certaine présence ineffable du Christ, une présence par puissance et par vertu : ce n'est point par imagination ou pensée que le fidèle reçoit son Dieu, mais la substance lui en est véritablement donnée (4).

Au terme de la régression, le Sacrement redevient un signe d'agrégation à l'Église, un acte symbolique de commémoration, une confession de Foi selon des formes traditionnelles (5). Mais il a souvent quelque peine à ne point retenir, pour ses signes sensibles, quelque chose de la grâce de foi qu'il est appelé à susciter (6).

---

(1) *Opera*, I, 124.

(2) III, 248.

(3) Loofs, *Dogmengeschichte*, 375.

(4) Inst. iv, c. 17, n. 19. Cf. Loisy, *Le Sacrifice*, p. 519. « Même les communautés issues de la Réforme, par l'importance qu'elles continuent d'attacher à la Cène, par la signification qu'elles lui prêtent, et tout en protestant que la Cène n'est pas un sacrifice, même en niant la présence substantielle du Christ, ne laissent pas d'attribuer à la Cène une vertu, et elles n'ont réussi qu'à en faire un sacrifice décoloré. Tant que l'on opère avec les notions de péché et d'expiation, de régénération mystique et de vie éternelle, comme avec des réalités, l'on reste dans la ligne d'évolution de l'action sacrée, sur le terrain où a régné, où règne encore le sacrifice. »

(5) Zwingle.

(6) Voir, par exemple, sur ce point, l'embarras de l'Apologie : *Ritus qui habent mandatum Dei, et quibus est addita promissio gratiae*. Ap. 200, 3. *Notae professionis inter homines... sed magis signa et testimonia voluntatis dei erga nos... Caeremonia est quasi pictura verbi seu sigillum*. 267, 70.

L'Eucharistie a-t-elle été d'abord seulement commémoration du dernier repas du Maître? Cette doctrine, chère à la critique protestante, permet au protestantisme de se retrouver aux origines. Mais saint Paul prend les formules eucharistiques au sens réaliste. Et dès 150, sans aucun doute, l'Eucharistie n'est plus qu'un simulacre de repas. Elle est organisée comme rite et dans sa relation avec la mort du Christ (1). Par quel travail interne, sous quelles influences, juive (2), païenne, s'est formée et développée la doctrine eucharistique? Cette question dépasse notre sujet et notre compétence (3).

* * *

On ne peut nier ni l'extrême fréquence, ni la grande importance du motif que nous venons d'analyser. Le « réalisme », le besoin de réaliser le sacré, de le fixer ou de le traiter comme fixé en des objets matériels, abonde dans toutes les formes de religion et à tous les moments de l'histoire religieuse. Peut-être n'est-il d'abord que l'impossibilité de penser l'un sans l'autre, le sacré sans les forces ou les objets matériels qui le supportent et le véhiculent. Comme tel, il est un trait nécessaire des religions « primitives » et il persiste ou reparaît avec l'état d'esprit dont il est la suite. Peut-être, après tout, nous l'avons

(1) Goguel, *L'Eucharistie*, 1910.

(2) Bousset, *Religion des Judenthums*, 179.

(3) Loisy, *Les premières années du christianisme* (*Rev. d'hist. des religions*), 1920, 177, attribue un grand rôle à la communauté d'Antioche : « C'est là que la Cène eucharistique, au lieu d'être uniquement pleine de son souvenir et comme un avant-goût de son avènement, fut ressentie à l'instar des repas de sacrifice, comme un acte de communion actuelle avec sa sublime personnalité. Cela se faisait par la force des choses, parce que les païens, gagnés à l'espérance qui s'attachait au nom de Jésus, ne pouvaient la sentir religieusement que selon des catégories vers lesquelles s'orientait déjà la pensée de leurs maîtres juifs. »

vu, n'est-ce là que cette loi psychologique qui attache la pensée à ses images, soutenue par cette autre loi qui attache le sentiment à ses mouvements d'expression.

Mais l'intensité du réalisme varie singulièrement. Les religions et la religion dans son ensemble, malgré les oscillations qui sont de règle, semblent bien évoluer du matérialisme au spiritualisme, d'un ritualisme coercitif à des relations plus humaines. L'histoire de la communauté religieuse se reflète dans ces institutions..

Certaines religions s'incorporent cette doctrine et ces pratiques, auxquelles leur tendance primitive semblait opposée. Il est bien probable que le christianisme primitif, malgré toutes les vertus qu'une partie du judaïsme contemporain attribuait au sacrifice, a été, chez ses premiers fondateurs, à peu près étranger aux institutions rituelles qu'il s'est assez vite données. Mais il demeurait enveloppé dans le culte judaïque, et à mesure qu'il s'en affranchissait, c'était pour tomber dans le cercle d'idées et de pratiques des « Mystères païens ».

Comme il est de règle, une théologie se forme autour de telles croyances et de telles pratiques, et leur fournissant des raisons, elle leur fournit une raison de durer, contre d'autres théologies.

Bien entendu, un fidèle indifférent ou à peu près et qui pratique, et même beaucoup de pratiquants d'un niveau inférieur, se contentent de l'autorité et de la tradition pour croire comme on croit, agir comme on agit et croire de l'action rituelle ce qu'on en croit. Mais les fervents et les passionnés retrouvent en eux-mêmes quelque chose des forces initiales qui ont établi les rites et quelque besoin de posséder l'objet de leur foi en une réalité qui la fixe et qui l'assure; ils vont, pour ainsi dire, au-devant de ce qu'on leur demande et retrouvent aisément dans le culte, matière, geste et formule, la réalisation de leur attente secrète.

LE RITE ORAL

Le rite manuel est doublé du rite oral. Non qu'ils se présentent ensemble toujours. Par exemple, on peut presque dire que le rite manuel prédomine dans le rituel du temple, dans le rituel lévitique, alors que ce sera le contraire pour la Synagogue. Mais beaucoup de rites manuels sont une sorte de langage par gestes; comme l'a bien dit M. Mauss, toutes les dramaturgies religieuses qui ont pour but de reproduire les hauts faits des dieux, leurs luttes contre les démons, sont des pratiques équivalentes aux chants priés qui racontent aux dieux leur propre histoire et les incitent à renouveler leurs exploits (1). Le rite se joue dans une atmosphère d'intellectualité. La prière est à fin d'action (2).

Beaucoup de rites manuels sont accompagnés de prières indicatives, d'un perpétuel commentaire mythique (3). La formule détermine le sens du geste. Le rite manuel peut être remplacé par un simulacre, une prière ou même une simple mention verbale. Le rite oral peut se développer au-dessus du rite manuel, tout en lui restant attaché : il l'envahit et le complète : invitation des dieux, description des qualités de la victime, définition des résultats que l'on attend : les Vedas sont des recueils d'hymnes et de formules du sacrifice. Enfin, la prière peut constituer à elle seule tout le culte, et même s'affranchir, par sa libre effusion, de tout mécanisme rituel: entretien intime où l'on se risque à raconter tout ce qui passe par la tête, ou ferveur ardente qui se passe de mots.

---

(1) MAUSS, *la Prière*, 79.

(2) Même aux stades élevés de développement, ce caractère pourra se maintenir. Voir BROU, *la Compagnie de Jésus*, (*Revue de Philosophie 1913*). La vie jésuitique veut une prière simple, courte; direction vers Dieu en toutes choses, qui s'allie avec les exigences de l'action. La prière, c'est presque l'action toute seule, avec la direction d'intention. BLANCO écrivait au P. Barsci : « Si l'on dirige tout dans le sens de Dieu, tout est prière. »

(3) MORET, *le Rituel du culte divin journalier*.

C'est ainsi que la parole s'ajoute à l'acte ou le remplace. dans la vie humaine. L'enfant raconte et décrit, en même temps qu'il agit, dessin ou jeu : non point tout du long sans doute, mais par exclamations et têtes de chapitres : il décrit et il supplée. La parole intérieure de l'homme lui dit ce qu'il fait et pourquoi; et souvent elle est commentaire perceptible. Aux moments d'excitation vive, la parole part, accompagnant la décharge de l'émotion; automatiquement ou par luxe, par besoin de se représenter, de se peindre ce que l'on fait, et pour en redoubler l'effet, et pour l'imposer à autrui par cette suggestion puissante. Le silence passionné de certaines passions nous dit assez, par la crainte de la parole, la puissance excitante que l'homme reconnaît à son langage. Enfin, le discours, intérieur ou extérieur, s'affranchit et se joue pour lui-même.

* * *

Le principe et le début de la prière, c'est la puissance réaliste de la figuration rituelle et ici l'efficacité du mot : c'est la force magique de l'incantation. De l'incantation à l'invocation, a dit Marrett, du charme à la prière. Le mot est projectile verbal. L'incantation agit d'elle-même; c'est le sort prononcé, qui, directement, s'attache à la chose ensorcelée. Surtout quand le mot est un nom; qui sait leur nom, et surtout leur nom secret, tient les dieux. Ceci est un cas particulier de l'efficacité magique : un cas particulièrement clair, puisque le langage est un puissant moyen de l'homme sur l'homme et de l'homme sur lui-même. En même temps, le passage y est particulièrement clair, de l'efficace objective et contraignante à la sollicitation et à la supplication.

De rite mécanique, matériel et précis, de formule contraignante, elle devient attitude d'âme, pensée et effusion; et elle

insuffle aux dieux qu'elle invoque, au cours de son développement, les mêmes raffinements affectifs qui se développent chez le sujet qui prie. C'est ainsi que, visant d'abord à tenir les dieux en servage, ou à les lier par un contrat, elle prie pour solliciter un dieu favorable, pour se confier à un dieu bon, puis pour se perdre en un dieu où elle retrouve son effusion et qui est elle-même. Rituel rigoureux d'abord, elle devient hymne mythique, moral, religieux, prière mentale, concentration mystique supérieure aux rites, anéantissement de la conscience individuelle au sein du Dieu absolu. Égoïste et d'abord simple exigence des désirs matériels : « Que ma volonté soit faite ! » elle devient un jour « Que ta volonté soit faite et non la mienne » (1). Et même, à son terme, il ne s'agit plus de volonté ni de soumission ; tout est amour et commerce d'amour.

Ainsi la prière se spiritualise et elle s'individualise ; elle va du rite collectif et obligatoire (2) à la libre conversation de l'homme avec son dieu et même au silence sacré de l'homme en présence de son Dieu : de la prière liturgique à la prière mystique (3). Mais ces formes supérieures sont l'expression d'une foi qui dépasse de beaucoup, par sa complexité, celle que nous sommes en train d'étudier.

---

(1) Voir sur ce point LEUBA, *Psychologie des phénomènes religieux*, 16 ; FARNELL, *The Evolution of religion*, 905. — PRATT a bien étudié, *The relig. consciousness*, 318, les différentes formes de la prière, de l'enfant à l'adulte. Chez l'un comme chez l'autre, la prière de demande semble la plus fréquente. Néanmoins, beaucoup de gens prient sans croire à l'efficacité de la prière, et simplement parce qu'ils ne peuvent s'en empêcher.

(2) Évolution qui n'est pas inévitablement continue. Ainsi c'est Gamaliel qui, après la ruine de Jérusalem, fit composer les dix-huit Bénédictions ; désapprouvé par certains, par exemple, par Eliézer qui disait : « Une prière, qui est récitée d'après une formule arrangée d'avance, ne vient pas du cœur. » GRAETZ, *Histoire des Juifs*, III, 41.

(3) Voir, par exemple, DUCHESNE, *les Origines du culte chrétien*. Beaucoup de religions assignent une valeur particulière à la prière liturgique ; ainsi l'Islamisme, qui en fait l'obligation principale du musulman, et qui en règle très minutieusement le temps, la durée, la posture, l'orientation spatiale, les consécrations préalables, la formule. (Voir GAUDEFROY-DEMONBYNES, *les Institutions musulmanes*.)

Aux différentes étapes de son développement, elle retient quelque chose de ses origines. Pour combien de croyants et ailleurs qu'aux origines, ne se fige-t-elle pas en objets matériels : moulins à prières, ex-voto, etc. Les prières de la liturgie s'adaptent à travers les temps, à tous les états d'âme, à tous les âges. Il y a aussi les formules qui perdent leur sens, les mots qui s'usent, le mystère des langues sacrées, l'effacement de la répétition, le verbiage coutumier ou professionnel, les suppliques des marchands de piété. Les hautes effusions sont rares. Le grand lyrisme intérieur, empêché de s'épanouir, recourt aux images de convention, ou bien est empêché de s'épanouir par l'afflux des images conventionnelles.

LA DISCIPLINE CÉRÉMONIELLE
LE CULTE MÉTHODIQUE

La discipline cérémonielle est commandée par la nature même du culte; la vie religieuse d'une Église tend, nous l'avons vu, à s'exprimer dans ses pratiques; il faut bien que ces pratiques s'organisent, pour devenir communes. L'acte rituel enferme du reste la nécessité de la précision; il doit être accompli avec une correction absolue ; d'où le renforcement de l'ordre cérémoniel et la science des cérémonies.

Suivant les religions et les moments de l'histoire des religions, on assiste à la complication de la liturgie ou au contraire à sa simplification. La liturgie n'abandonne pas volontiers ses acquisitions ; elle est volontiers archaïsante. Mais comme, en même temps, il faut qu'elle s'adapte à sa fonction, les rites souvent s'allègent. Dans les Églises chrétiennes, le rituel du baptême s'est considérablement réduit, quand le baptême des enfants a pris le pas sur le baptême des adultes qui avait pour ministre l'Église, pour témoin le peuple, à qui on donnait toute la solennité possible, qu'on enveloppait de tous les rites capables de symboliser la renaissance. Mais, en sens inverse,

le rite tend à se compliquer, et la caste sacerdotale y travaille ; le besoin auquel il répond multiplie les symboles et renforce le caractère sacré de l'acte liturgique.

L'Église s'ingère plus ou moins dans la vie du fidèle ; au terme inférieur, la vie du fidèle tout entière est assujettie à des pratiques, sacralisée par fragmentation des moyens de grâce ; au terme le plus élevé, le culte intérieur se ramasse dans une intention, dans une pensée unique, qui domine toute l'existence.

Enfin, dans l'enceinte d'une même religion, il y a les dévotions particulières des différents groupes et les raffinements de dévotion des individus ; c'est ainsi que les ordres religieux du catholicisme ont chacun leurs pratiques spéciales ; c'est ainsi que chaque confrérie musulmane vise à fournir à ses fidèles une pratique particulièrement puissante. Le sous-groupe ou l'individu ajoute au culte public les habitudes de son culte privé.

Sous cette forme donc, le culte produit la foi. Il suffit de se rappeler les profondes remarques de Pascal sur la coutume. Le culte est une règle de vie, le cadre d'une vie religieuse ; comme tel il supprime des obstacles à la foi, puisqu'il empêche le cœur de se laisser aller à l'étourdissement des plaisirs et des passions, puisqu'il apaise les passions en disciplinant les mouvements ; comme tel il commence la foi puisque c'est le souverain artifice de l'habitude qu'elle simule l'inclination même de la nature ; puisque les gestes et les attitudes, expressions de sentiments, sont aussi l'ébauche de sentiments (1). Il donne à l'adoration, à la supplication, au repentir le soutien matériel de l'attitude et du milieu favorable. Le corps se coordonne à l'esprit, qui s'oriente sans résistance, ou même est sollicité à s'orienter vers l'unification interne et les objets religieux ; l'appui que le corps lui prête, lui permet de le dépasser. L'es-

---

(1) Il suffit de rappeler le rôle assigné à l'attitude par tant d'organisateurs religieux ; par exemple les Jésuites ou Auguste Comte.

prit descend dans le mécanisme pour s'en faire un instrument. L'habitude fixe et conserve; les attitudes mentales liées à des gestes, prennent la fixité de leur support matériel, comme parfois aussi sa pauvreté et sa raideur (1).

Enfin, le rite se joue dans une atmosphère d'intellectualité; chargé de signification et de formule, il suscite, comme nous l'avons montré plus haut, des façons de penser et de sentir; il incline à penser ce qu'il faut, de même qu'il conduit adroitement à ne pas penser.

Ainsi, parmi les pratiques, les unes créent une disposition somatique qui favorise les actes de la vie spirituelle: ainsi les agenouillements, les attitudes de la prière. Les autres ont surtout une valeur symbolique, qui excite et nourrit l'esprit; ainsi le signe de la croix, la vénération des images, la contemplation des cérémonies; application des sens et colloque, en même temps qu'exercice. Elles peuvent devenir machinales. Mais, comme le fait remarquer très finement le P. Maréchal, leur signification religieuse revit au moindre appel; et l'accomplissement du rite extérieur est, à chaque fois, une orientation, au moins momentanée, de l'automatisme vers l'esprit, une première et modeste canalisation de la sensibilité (2).

Indépendamment de ces moyens insinueux, le culte est, pour les grandes émotions religieuses, l'occasion de se déployer et par conséquent de se rafraîchir et de se créer à nouveau; il est inutile de répéter tout ce que nous avons dit sur sa puissance d'objectivation, sur sa valeur d'évocation; la joie, la paix intérieure, la consolation, la sérénité, l'enthousiasme surgissent de ses objets et de ses pratiques.

---

(1) Le mouvement peut encore commander, déclencher l'attitude, même s'il est purement conventionnel et vide de toute signification; il suffit qu'il ait été lié accidentellement à l'attitude : les réflexes conditionnels.

(2) P. Maréchal : *Revue de philosophie*, 1912.

L'ascétisme ne fera qu'amplifier tous ces thèmes; il est, par l'un de ses aspects, l'organisation méthodique de la vie corporelle en vue de certaines fins spirituelles, et l'utilisation de cette discipline pour cette fin : le règlement de tous les automatismes, une discipline de la sensibilité et de la motilité.

Ainsi s'explique aisément que beaucoup de fidèles vivent dans les œuvres et ne montrent qu'indifférence à l'égard de la doctrine (1). Le culte a quelque chose de captivant et de fascinateur ; par lui beaucoup se sauvent du doute (2). C'est la phrase de Huysmans : « Les tentations contre la Foi se dissipaient ; il ne doutait plus ; il lui semblait qu'à Saint-Sulpice, la grâce se mêlait aux splendeurs des liturgies et que des appels passaient pour lui dans l'obscure affliction des voix. » En revanche certaines âmes délicates sont froissées. La matière peut nuire à la « chose du sacrement (3) ».

Du culte et du fidèle, il est difficile de séparer le prêtre, qui est auprès des dieux le représentant de la société, auprès de la société le représentant des dieux. La caste sacerdotale exerce sur la communauté une suggestion puissante et systématique. C'est une autorité organisée. Comme telle, et par la puissance du divin qu'elle représente, et par le culte qu'elle dirige, par l'instruction qu'elle dispense et l'éducation, dont elle est jusqu'à un certain point maîtresse, par les sanctions diffuses ou systématisées qu'elle contrôle et applique à son gré, police et inquisition, elle ajoute beaucoup à la puissance de tous les motifs que nous avons analysés. Le prêtre joue dans le groupe organisé, le même rôle que le prophète ou le meneur parmi les foules. Il a la possession du rite et la maîtrise de l'action sacrée. Il est personne sacrée, de par le pouvoir qu'il manie.

---

(1) Jungst, *Kultus und Geschichtsreligion*, 1901, distingue deux espèces de chrétiens : ceux qui appellent l'intervention continuelle de la divinité en faveur de leurs besoins, l'achètent par le culte ; ceux qui vivent dans la foi.

(2) Voir Loisy, *Choses passées*, 34 ; 166 ; 167. D'autant qu'il y a dans toute religion les « dévotions particulières ». L'individu choisit, ou il s'agrège à une confrérie qui lui fournit des pratiques, qui lui conviennent particulièrement. (Voir Houdas, *l'Islamisme*, p. 246.)

(3) Rien de moins excitant, de moins fascinateur que la cérémonie, quand on la prend à rebours, ou même froidement. C'est alors que se vérifie la formule de Stendhal : « Tout ce qui est cérémonie, par son essence d'être une chose affectée et prévue d'avance, dans laquelle il s'agit de se comporter d'une manière convenable, paralyse l'imagination, et ne la laisse éveillée que pour ce qui est contraire au but de la cérémonie et ridicule ; de là l'effet magique de la moindre plaisanterie. » (*De l'Amour*, 42.)

Il est environné d'interdits destinés à préserver ou à accroître la vertu qu'il est appelé à dispenser.

Ainsi le pouvoir de l'action sacrée se concentre en des mains expertes qui en ont assumé la grandeur et la servitude. Le prestige de l'action sacrée rejaillit sur le ministre. Le Sacerdoce est volontiers institutionnel et conservateur. Il est, comme l'a bien dit Coe, logique de la consistance et valeur du passé. Il est le gardien rituel de l'Écriture, de la littérature sacrée. Il résiste volontiers aux impulsions nouvelles, à l'inspiration privée. Son danger c'est le formalisme mort et la routine mécanique.

L'EXCITATION COLLECTIVE. LE CULTE EXTATIQUE

Le Culte extatique, c'est l'excitation collective qui, soutenue ou non par des pratiques rituelles, comme les danses et les chants, aboutit à des états confus et vertigineux, qui se prêtent à une interprétation spirituelle ; tels les cultes orgiastiques dont l'histoire et l'ethnographie nous fournissent de nombreux exemples : tels aussi tous ces réveils, avec leurs mouvements de foule, que nous pouvons étudier tout près de nous. En effet, il y a lieu de distinguer deux aspects du culte extatique ; l'aspect inorganisé, si l'on peut dire, qui comprend surtout des états de foule; l'aspect organisé, qui est un véritable culte, pratiqué dans l'excitation et le délire.

Rappelons à grands traits les caractères principaux de ces états de foule. S'ils sont assez rares aujourd'hui, au sein des religions fortement constituées, s'ils détonnent même dans les religions d'aujourd'hui, parce que le culte y est nettement réglé, parce qu'un clergé spécialisé s'est réservé tous les pouvoirs, et que la foule n'y fonctionne qu'encadrée et dirigée, il ne faut pas oublier qu'ils sont l'état normal dans toutes les sociétés où le culte implique la participation effective et complète

des fidèles, où tous les assistants sont à la fois officiants, acteurs et spectateurs (1).

Dans la foule, l'individu satisfait le besoin grégaire et l'instinct moutonnier ; il sort de l'isolement où il s'étiole ; il interrompt la monotonie quotidienne pour goûter des émotions puissantes et fraîches. Voici les lois principales qui paraissent régler ces états de foule (2) :

1° Dans la foule disparaissent les habitudes de contrôle personnel et la contrainte sociale coutumière ; on se laisse aller ; il se produit une sorte de détente et d'abolition de la critique qui préparent l'expansion de l'affectivité, l'invasion de l'excitation étrangère (3). La foule religieuse est plus ou moins unifiée dès l'origine par la fin qu'elle poursuit en commun (4), par la direction qu'elle reçoit souvent d'une personnalité prépondérante.

2° La foule est en état d'attention expectante et d'adoration ou de crainte éperdue. Une exigence obscure, un vague pressentiment la hantent ; son aspiration confuse est traversée de

---

(1) Voir Hubert, *Introduction du Manuel d'histoire des religions de Chantepie de la Saussaye*, p. 29.

(2) Diderot les avait bien entrevues, *Lettre sur les Sourds et les Muets*, p. 409 : « Il est de la nature de tout enthousiasme de se communiquer et de s'accroître par le nombre des enthousiastes. Les hommes ont alors une action réciproque les uns sur les autres, par l'image énergique et vivante qu'ils s'offrent tous de la passion dont chacun d'eux est transporté ; de là cette joie insensée de nos fêtes publiques, la fureur de nos émeutes populaires et les effets surprenants de la musique chez les Anciens. »

(3) Dans son livre sur *le Réveil au Pays de Galles*, Bois a bien observé, dans les Assemblées auxquelles il assistait, la disparition de la contrainte sociale ; chacun y puise le sentiment qu'il peut librement se laisser emporter à sa nature. Au contraire, l'expansion d'un mouvement populaire peut être tenue en échec s'il y a un grand nombre d'individus avec des habitudes de contrôle plus sévères ou des raisons de ne pas se laisser aller. Qu'on se rappelle l'effet qu'un farceur peut produire dans une foule.

(4) Park, *Masse und Publikum*, 1904, a bien fait observer qu'une foule est une, non seulement à cause de l'action réciproque des individus les uns sur les autres, mais aussi parce que les sentiments et les volontés individuelles tendent vers un même objet. Dans les foules, dans les Assemblées, un processus d'attention collective fait l'unité de la masse, avant même qu'un meneur ait besoin de provoquer l'imitation des individus. L'unité du groupe est théléologique.

frissons. Elle est tendue tout entière sensoriellement et musculairement vers quelque chose qui va venir; quelque chose de vague, qui prend différentes figures au cours de la réunion. Il y a des moments de tension et de détente; cette excitation a ses sommets, ses paroxysmes, et aussi ses zones, ses phases d'incompréhension et de non-réceptivité. C'est le mot de Huysmans, parlant des foules de Lourdes : « La foule se charge et se comprime dans l'attente pour exploser. » L'agitation diffuse se précise par instants (1).

3° De vagues virtualités passent à l'acte. Les sentiments se déchargent en mouvements, en cris, en actes. Le premier pas est fait par ceux qui ont moins de contrôle sur leur esprit et sur leurs muscles. L'état psychique se renforce : 1° de ses propres manifestations; jusqu'à l'état de vertige que peut produire chez un individu la perception de ses propres mouvements ou de ses propres cris; ainsi le jeu poursuivi jusqu'à épuisement; l'imitation circulaire de Baldwin; 2° du retentissement de cette expression sur la conscience d'autrui, dont les manifestations exubérantes, à leur tour, se réfléchissent sur le sujet; c'est une sorte d'écho, une avalanche grossissante; une intensification croissante qui fait que l'individu est dominé, élevé au-dessus de lui-même, qu'il se désintéresse de soi et se donne aux fins communes; en même temps il se sent libre; sa vie propre lui revient exaltée; il domine et il est dominé; tel le bon nageur « qui se pâme dans l'onde ».

Cela se produit surtout aux extrêmes; chez le fort, l'homme qui parle à la foule et qui est animé par elle, qui reçoit,

---

(1) Voir l'excellente observation de Maeterlinck dans sa *Préface* au livre de Jules DESTRÉE, *En Italie.* Destrée, au début de la guerre, faisait en Italie une série de conférences pour la cause de la Belgique et de l'Entente : « La foule, comme toutes les foules en attendant leur maître, se tassait à ses pieds, silencieusement bruissante, indécise, amorphe, ne sachant pas encore ce qu'elle allait vouloir. » Et il signale aussi l'orateur qui « tâte les points sensibles, les points magnétiques de l'être énorme et inconnu dont il fallait atteindre l'âme ». Les mots lui reviennent « chargés de fluides, de sympathies, de forces et de renseignements précis ».

accrue, l'excitation qu'il communique ; chez le faible, délivré du sentiment de sa faiblesse, traversé par une force brutale et immense.

4° Sur un terrain ainsi préparé, dans ces esprits déséquilibrés et surexcités tombent des suggestions qui se développent à l'abri de toute critique. La réceptivité est accrue ; dans une sorte d'obnubilation, la suggestion s'installe et s'épanouit : « Abasourdissement », dit encore Huysmans ; on vit alors dans un milieu sans proportion ; et c'est justement qu'il parle des « chambres de chauffe de la piété ».

Ainsi se forme un être nouveau, plus puissant, une effervescence qui s'épanche en débordement furieux (1), ou qui, retenue, canalisée, reste un tumulte réglé, un désordre encore rythmé. La foule d'action, foule d'amour ou foule de haine, se soude en un tout solidaire, en un groupe ardent et vociférateur, qui profère les mêmes exclamations, exécute les mêmes mouvements et les mêmes actes. Les réveils religieux entre autres nous montrent clairement que cette effervescence peut prendre bien des formes et qu'elle admet bien des degrés, selon les conditions qui les ont préparés, selon la qualité de ceux qui y prennent part ; dans les derniers bas-fonds de la piété, dans les milieux primitifs, cela tombe souvent à des excès presque incroyables (2) ; mais de nombreux exemples tirés de l'histoire du jansénisme montrent aussi jusqu'où peuvent aller des hommes froids et compassés dans la vie ordinaire (3) ; d'autant que l'excitation se renforce presque aussitôt d'une théorie toute prête, et que les hommes ont toujours vu, dans certains mouvements violents, dans certaines formes exaltées d'agitation, la marque de l'invasion de l'esprit.

---

(1) Les forces ainsi dégagées se répandent souvent sans but : Activité de luxe, débordement des passions déchaînées. (Durkheim.)

(2) Davenport : « La foule remet l'individu dans des états primitifs. »

(3) Comparer la déclaration de Bois : « Je n'ai eu nulle part l'impression de comprendre l'Église primitive comme au pays de Galles. »

On peut dire que la foule, c'est l'impulsion, comme le groupe sacerdotal, c'est la règle, comme le groupe délibératif, c'est la discussion (1). Mais les foules religieuses ne sont pas des foules quelconques. Elles ont des intérêts communs, et certaines circonstances générales donnent une direction à leurs pensées et à leurs actions : ce sont des foules homogènes (2).

Une idée commune les inspire. Un réveil religieux, par exemple, est préparé et soutenu par une attente collective. Nous ne parlons pas encore des conditions profondes qui peuvent susciter ce réveil. Le fait seul de se réunir implique une intention commune. Sans doute la foule peut être ouverte (3); elle est un groupe fugitif et passionnel et elle ne contient pas toujours que des adhérents préalables. A côté du fervent, et de l'attiré, il y a le simple curieux, l'indifférent amené par d'autres, le passant, le sceptique, le négatif, le farceur. Mais dans les cas que nous étudions, ce sont les fervents et les attirés qui dominent. Et ces foules prennent vite des habitudes; il y a des « styles de réveil (4) ».

Certaines conditions générales préparent et orientent leur agitation. Sous les états de foule, il y a les dispositions collectives, les courants sociaux. La foule suppose des groupes sociaux organisés. Il y a des conditions générales qui font que simultanément un grand nombre d'individus se trouvent disposés de même. Les conditions d'expansion du christianisme étaient, si l'on peut dire, préalables à ces mouvements de foules où retentissait la prédication des apôtres (5). Élie Halévy a fort

---

(1) Cf. Coe, *Psychology of Religion.*

(2) Tawney, *The Nature of Crowds*, *Psych. Bull.* (15 octobre 1905).

(3) La foule est, comme le dit fort bien Davy (*Journal de Psychologie*, 1920, 543), « une forme d'association inférieure, imparfaitement organisée et temporaire ».

(4) Coe, *Psychol.*, 123.

(5) Il n'en est pas moins vrai que cette société en formation, qui était alors le christianisme, s'est propagée d'abord par contagion, en ramassant les éléments dissociés de la société juive et de la société grecque ; et les

bien montré comment l'enthousiasme méthodiste est une combinaison d'éléments préexistants et parfaitement définis, et quels facteurs économiques et politiques ont réchauffé la piété de la masse des fidèles (1). Des indications analogues peuvent être constamment fournies : réveil catholique et romantisme, doctrine du salut universel et mouvement politique de 1830, réveil gallois et charbonnages, les exemples sont innombrables. D'une manière générale, les périodes de crise sont particulièrement favorables à l'agitation des foules, qui cherche, dans l'angoisse ou l'enthousiasme, l'explication ou la solution de malaises confus.

Enfin il y a une forme asthénique des mouvements de foule. L'impuissance à être, à se constituer comme ensemble, à rien organiser est un fait fréquent; souvent la foule piétine; les démarches individuelles s'entre-choquent et s'annihilent; et aussi le dérobement brusque de tout le groupe, la dissolution de toutes ses énergies, la panique, qui transforme en poussière d'atomes des groupes organisés. L'intensité de la brusque détente nerveuse dont les individus sont victimes est décuplée par la pression qu'ils exercent les uns sur les autres, et le dérobement collectif aboutit à la dissolution de la collectivité.

* * *

De l'excitation collective aucun fait ne nous donnera mieux l'idée que les Assemblées des Réveils.

On sait que le mot Réveil signifie ou bien un renouveau de zèle chez ceux qui partagent déjà la même foi religieuse, ou bien

---

assemblées religieuses, les réunions de prière et de prédication ont été décisives, pour la mise en commun des représentations obscures et des tendances en éveil, pour l'essor des aspirations collectives.

(1) Halévy, *la Naissance du Méthodisme en Angleterre*, 1906.

la conversion, dans un espace de temps relativement court, d'un nombre exceptionnellement grand de personnes jusque-là inconverties ou considérées comme telles. Les Réveils contiennent des faits qui relèvent de la psychologie des foules et d'autres qui relèvent des conditions sociales qui font que simultanément un grand nombre d'individus se trouvent dans des dispositions identiques. Il n'y aurait pas à étendre beaucoup le sens du mot pour y faire entrer tous les moments d'excitation religieuse, toutes les périodes d'activité qui alternent avec les périodes de langueur.

Les bonnes descriptions de ces assemblées abondent : il y en a de toutes les époques et de tous les milieux ; ces dernières années, Bois et Rogues de Fursac nous en ont rapporté du pays de Galles. En voici une qui provient du récent mouvement « de la Pentecôte » :

« La prière confuse et simultanée devient toujours plus monotone ; on répète incessamment avec une emphase croissante : ô Jésus, viens ! C'est enfin un seul gémissement et un seul soupir à travers la salle. L'impression est atroce et au plus haut point contagieuse. La scène est interrompue de temps à autre par le chant de quelques versets. Les convulsions commencent. Quand la confusion et l'excitation sont au plus haut point, commence la glossolalie. La réunion exulte et plus encore les baptisés en esprit (1). »

Le rôle des phénomènes moteurs varie grandement du reste selon le degré de culture des participants. Le style du Réveil est différent chez les nègres d'Amérique et les puritains de la Nouvelle Angleterre ; encore que la foule retombe volontiers à l'excitation des primitifs (2). Mais, ce qui intervient surtout,

(1) Pfister, *Die Psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie.*

(2) On peut citer l'exemple des Assemblées jansénistes. Voici celui des « Sauteurs ». Les membres de la secte des Sauteurs, née des réveils méthodistes, se jettent à plat ventre quand le prédicateur commence à parler, puis, lorsqu'ils se sentent en proie à l'inspiration d'en haut, se relèvent pour sauter en cadence, et cela dure des heures entières. (Halévy, *le Peuple anglais*, I, 396.)

c'est une notion théorique, l'idée que le groupe se fait de l'Esprit. La notion d'Esprit, au cours de l'histoire religieuse, a souvent été liée à des « charismes » tels que la glossolalie, ou la prophétie extatique, ou les convulsions du possédé. Bovet a fait remarquer avec justesse que, dans le christianisme, plus une secte est biblique, plus volontiers elle cultive de tels phénomènes, si fréquents aux origines du Christianisme. L'individu asservi est amoureux de ce qui l'asservit; il y a une passion des assemblées comme il y a une passion somnambulique. Cela apparaît très clairement dans les cas de conversion au cours de Réveils. Il y a ceux qui ont constaté ou qui connaissent les effets surprenants de ces réunions et qui sont suggestionnés par l'idée qu'ils peuvent être convertis malgré eux ; ceux qui, désirant vivement être convertis, sont amenés par la pression de l'entourage à interpréter les violents états affectifs qu'ils subissent comme des signes de régénération; ceux qui sont à demi convertis et ceux qui croient l'être : l'erreur des larmes et des sanglots; ceux qui sont entraînés et qui, au moment même où ils le sont, ont conscience que leur état n'a rien de religieux (1).

(1) Il y a aussi des réactions en sens inverse. Un témoin très religieux des réunions wesleyennes, Malther, qui avait été le précepteur de Zinzendorf, écrivait : « La première fois que je fus à leurs assemblées, je fus surpris et presque indigné : leurs soupirs et leurs gémissements, leurs « Wimmern » et hurlements, leurs gestes étranges, qu'ils prenaient pour une preuve de l'action de l'esprit... » Wesley, lui-même, était étonné et troublé de ces phénomènes étranges, du « Pouvoir » dans les Réveils méthodistes. (V. Coe, 141.)

Bost raconte (*Mémoires*, I, 21; il s'agit des Assemblées moraves à Genève) : « Le Vendredi Saint, dans l'assemblée du soir, au moment où se lisent ces paroles : « Et ayant baissé la tête, Jésus rendit l'esprit », le lecteur ne manque jamais de s'arrêter : toute l'église tombe à genoux, il n'y a plus de paroles, il n'y a que des larmes... Ce dernier fait lui-même montre que si cette émotion peut avoir son côté vraiment religieux, elle a aussi son côté simplement contagieux, simplement physique. Je réfléchissais qu'il était assez singulier qu'on pût ainsi pleurer à jour fixe; je m'aperçus que ma conduite n'était pas toujours sainte à proportion de l'attendrissement que j'avais éprouvé, et je compris bientôt qu'il ne faut pas prendre des émotions de ce genre pour mesure de sa piété. »

Enfin les Réveils ont fait des revoltés. Quand l'esprit se fixe dans l'attente d'une expérience qu'en vertu de sa constitution il ne peut éprouver il peut en résulter une révolte, désespoir ou rejet de la religion.

Les psychologues américains ont recueilli des documents bien significatifs auxquels il faut renvoyer; tel le cas de cette jeune fille, citée par Starbuck, qui assista à six meetings sans en recevoir aucune impression; au dernier, elle sent une excitation considérable; quand on appelle ceux qui veulent être du côté du Seigneur, elle se lève et se tient debout : « Je n'avais pas de motif conscient, j'étais simplement poussée par l'excitation et je ne savais pas ce que je faisais. L'excitation croissait (1). » Ou encore ce pasteur cité par Starbuck, dont la première conversion s'est produite au cours d'un Réveil : « Les forces qui m'ont conduit à ma conversion me semblent de caractère hypnotique. Ma volonté semblait totalement à la merci d'autres, particulièrement du revivaliste M... Il n'y avait absolument aucun élément intellectuel, je ne pensais ni dogme, ni doctrine; c'était pur sentiment... Je me retourne maintenant vers ce passé avec honte et répugnance. J'étais dans un état anormal et je ne pouvais m'y maintenir (2). »

Cette fascination est puissante mais éphémère; elle ne persiste que si elle est autre chose que de l'excitation; si elle apporte à un individu qui y aspire, ou qui, tout au moins est capable de la recevoir, la puissance d'un thème religieux; c'est ce que montrent très bien des études très précises sur l'affaiblissement et le déclin rapide de ces Réveils, sur la fréquence des chutes et la fragilité des conversions (3). La puissance de

---

(1) Starbuck, *The Psychology of Religion*, p. 166. Cet état a duré six mois et la convertie est retombée dans l'indifférence. A côté de l'excitation, il y avait une action plus subtile et plus profonde : « S'il y avait une influence, c'était l'amour de ma mère qui priait à mes côtés »; sur cette puissance de l'excitation collective, voir une bien curieuse observation de Richard Wagner, *Ma Vie*, I, 68.

(2) Starbuck, p. 165.

(3) Beaucoup de convertis retombent dès qu'ils sont soustraits à cette puissante action de la foule. Starbuck estime, d'après ses enquêtes, que, sur cent conversions individuelles, soixante durent; dans les Réveils, treize seulement. (*American Journal*, VIII, 96-97.) L'impression de Bois et du Rév. Elvet Lewis est la même en ce qui concerne le récent Réveil du pays de Galles.

la foule religieuse participe à la fois de la foule et de la religion.

Une bonne part de la puissance des Réveils vient en effet du thème qui y est prèché et qui répond aux convenances d'un milieu et d'un temps (1); c'est ce que prouve abondamment l'étude historique de tous les grands Réveils, Wesley, Edwards, Finney, Evan Roberts et tant d'autres. A des groupes qui ont rompu le contact avec la théologie traditionnelle, ou pour qui elle a perdu sa puissance de séduction, chaque Réveil présente un thème religieux, qui laisse à l'arrière-plan la complexité de la théologie, et qui ramasse pour ainsi dire toute la puissance éparse de la religion, en quelques idées essentielles, en une courte doctrine du salut. Un appel violent est adressé à la terreur ou à l'amour. C'est ainsi qu'Edwards, en prèchant, contre l'Arminianisme qui avait peu à peu gagné les puritains venus d'Angleterre, la corruption absolue et la prédestination, suscitait d'abord la terreur pour la faire tout d'un coup disparaître dans la confiance rédemptrice. D'abord l'angoisse du péché, l'épouvante de l'impuissance, puis la délivrance gratuite et irrésistible. On comprend l'effet psychologique d'un tel schéma, qui inquiète les non convertis par l'idée de la possibilité d'une conversion malgré eux, et qui amène ceux qui désirent être convertis à noter les moindres changements affectifs qui se pourraient interpréter comme signes de la régénération (2).

---

(1) Bechterew montre comment en Russie la prédication insensée de Maliovanny se trouve cadrer avec les besoins d'une population tarée, d'une excessive instabilité mentale, d'une crasse ignorance, assoiffée d'un idéal quelconque, dont elle était absolument privée. (*La Suggestion*, 204.)

(2) C'est Edwards lui-même qui a écrit : « Une loi reçue et établie par le consentement commun a une grande influence, — quoique insensible à beaucoup de personnes, — sur la formation de leurs notions quant à leur propre expérience... Très souvent leur expérience apparaît d'abord comme un chaos confus; puis elles y démêlent les éléments qui ont le plus de rapport avec les états d'esprit qu'on leur a présentés comme indispensables. Leur attention se porte sur ces éléments dont ils parlent et reparlent jusqu'à les faire ressortir toujours plus clairement, tandis que les éléments négligés s'effacent toujours davantage. C'est ainsi qu'ils sollicitent peu à peu leur expérience personnelle pour la rendre exactement conforme au type imprimé

« On est un saint par effroi de se découvrir un réprouvé. » Et quand ce schéma, pratiqué quelque temps et à la rigueur, aboutit à son tour à la forme extrême qui l'annihile et à une nouvelle torpeur religieuse (1), Finney tente la fortune du thème contraire et met l'accent sur la liberté et la justice par les œuvres. Chacune de ces conceptions aboutit à une systématisation pratique, à un code stéréotypé, qu'appliquent de nombreux disciples ou épigones. Un certain style de réveil s'installe ainsi pour un temps. Ainsi les conversions de Réveil reflètent cette théologie : elles sont la combinaison d'une théologie, de l'action personnelle d'un prophète, de l'excitation d'une foule et des dispositions mentales d'un sujet (2).

Coe a bien mis en lumière la grande suggestibilité des convertis des Réveils. Il a montré en particulier que dans un groupe de dix-sept personnes qui attendaient du Réveil une transformation radicale et qui l'ont éprouvée, douze étaient de grands émotifs; que dans un groupe de douze autres qui se sont montrées réfractaires à cette transformation, pourtant attendue, il y avait neuf sujets, chez qui l'intelligence ou la volonté prédominaient. Les convertis étaient des sujets qui avaient présenté, antérieurement à leur conversion, des automatismes sensoriels ou moteurs : songes frappants, photismes, sentiment de présence, voix intérieures, hallucinations, idées d'influence, rire irrésistible, frissons violents, etc. L'examen les montre nettement suggestibles et même décèle une certaine

dans leur esprit. De leur côté les ministres, ayant affaire à des personnes qui insistent sur la nécessité des distinctions précises et des méthodes claires, sont amenés à procéder de la même façon. » (*Treatise concerning the religious affections*.)

(1) La doctrine de la prédestination aboutit en droit et parfois en fait à la négation de toute apologétique; si le salut est un don gratuit de Dieu, il n'est ni permis, ni possible à l'homme, de convertir son semblable.

(2) S'il était besoin d'insister, nous trouverions de nombreux faits confirmatifs dans l'étude des pèlerinages. (Voir sur le pèlerinage de La Mecque, Gaudefroy-Demombynes, *les Institutions musulmanes*, 96.)

correspondance entre la forme de leur suggestibilité et le rythme de leur expérience religieuse (1).

C'est ainsi que la solitude défait souvent l'action de la foule. Cela seul est durable que l'individu élabore de lui-même dans la solitude : cela seul qu'il accepte, continue et refait. Les meneurs qui sont les produits de la foule disparaissent ; les convertis par action de la foule retombent. L'exaltation collective, l'effervescence sociale ne sont point créatrices par elles-mêmes et pour longtemps ; du reste elles tombent vite ; c'est de l'idée qui traverse la foule que vient tout ce qui persiste, tout ce qui survit à la foule (2) ; de l'idée aussi que vient la valeur des chefs ; c'est elle qui sépare les grands mouvements créateurs des mouvements confus des foules. Cela seul dure et s'impose qui a valeur humaine et qui peut subir l'épreuve de l'homme. Peut-être en est-il de même de la société organisée, infiniment plus puissante pourtant ; sa solidité repose après tout sur l'acceptation, le contrôle, l'élaboration de l'individu, sur sa convenance à sa nature, à ses aspirations et à ses besoins ; elle est un équilibre de deux forces.

* * *

En face de ces foules passionnées, des chefs ardents. Tous ceux que l'on a étudiés de près présentaient plusieurs caractères, dont quelques-uns ont été bien signalés par Coe :

(1) Coe, *Spiritual Life*. Kaltenbach montre que c'est l'adolescence qui fournit les plus forts contingents de convertis. D'après Bois, 25 o/o des aliénés admis dans les asiles du pays de Galles dans les derniers mois de 1906 étaient des participants du Réveil.

Rogues de Fursac constate un peu rapidement que le chiffre des entrées, par suite d'alcoolisme, a baissé et que le chiffre des psychoses, par exaltation religieuse, a monté.

Janet, *Médications*, III, 160, écrit : « Il est probable que les prétendus convertis dont parle W. James étaient tout simplement des déprimés méconnus qui, au cours des cérémonies religieuses, sous des influences quelconques, présentaient des phénomènes d'excitation plus ou moins durables et des sentiments de joie ineffable. »

(2) Quand le Réveil répond à des conditions profondes, il laisse après lui une secte capable d'affronter au moins pour un temps l'opposition de l'Eglise

1° D'abord l'extrême émotivité. Eux aussi souvent se son convertis brusquement ; ainsi Wesley, ainsi Finney, Roberts Un Evan Roberts se signale par l'émotivité extrême, la mobilité anormale des idées, l'impulsivité des réactions.

2° Le besoin et le sens profond de la foule; la puissanc de suggestion. Les chefs du réveil gallois, en dehors du réveil étaient ternes et ne pouvaient exercer leur fonction qu'à condition d'être excités sans cesse. Evan Roberts est conduit pa l'assemblée, au moins autant qu'il la conduit. Roberts laissai son meeting s'échauffer avant de venir : il le tâtait avant d parler, dans une apparente indifférence et dans une attentiv immobilité, il l'examinait soigneusement, s'appliquait à discer ner les esprits, c'est-à-dire à localiser les zones d'acquiesce ment ou de résistance. Il se préparait ainsi plutôt affectivemen qu'intellectuellement. Suivant son propre témoignage, souven il ignorait, quand il commençait à prêcher, ce qu'il allait dire Il « empoignait » alors l'assemblée par les grandes mises e scène où il portait ses péchés et les souffrances de Jésus.

Le chef de la foule a parfois de la grandiloquence ou d l'outrance qui lui viennent inévitablement du sentiment qu'i est dominé par une puissance qui le dépasse. A la fois suggestionneur et fasciné, il est prêt à revêtir des caractères diver au contact de la foule. C'est la multanimité de Rossi (1). L meneur est conduit lui-même par les aspirations secrètes de l foule. Très souvent il subit de la part de son auditoire un véritable contagion qui lui fait dire bien des choses, pour lu imprévues. Il lit, au fur et à mesure, dans l'attitude de ceu qui l'écoutent, les mesures prochaines de sa musique oratoire Sa propre certitude lui revient en écho.

Comme l'orateur, il n'est point dans le monde des pure idées, mais bien dans le monde des réalités passionnées; so

---

officielle; à condition bien entendu que cette secte s'organise comme l'avai si vivement compris Wesley.

(1) *Les Suggestionneurs et la Foule*, Paris, Michelon, 1904.

appel à quelque chose de direct, de vécu : un homme qui s'adresse à des hommes ; un homme qui a rompu avec les conventions ou qui les domine et qui va droit à l'homme ; qui a l'art et l'impudeur d'oser et de frapper fort. Cette audace peut se parer ou s'envelopper de qualités très diverses, force et énergie ou bien rondeur et familiarité de manières, charme insinuant, et s'aider de qualités techniques très diverses. Si la puissance intellectuelle et morale y concourent, on a le grand chef. Ce sont elles surtout qui font les différences entre les agitateurs, avec le thème du réveil.

Ainsi s'établit, par oscillation et va-et-vient, l'adhésion d'abord presque physique de l'auditoire qui se laisse emporter par la musique du discours. A mesure que l'orateur s'anime et que ses gestes dessinent plus fortement sa pensée et son émotion, les auditeurs attirés à l'intérieur de ce mouvement adoptent le rythme de l'émotion (1).

* * *

Le culte extatique peut s'organiser, c'est-à-dire créer des pratiques extatiques qui se répètent et qui durent ; soutenues au besoin par des procédés ascétiques ou orgiastiques, macérations, intoxications. L'excitation est ici dirigée par le rite, provoquée et développée selon les règles d'un culte. Il s'agit toujours de produire des états confus qui se prètent à une interprétation spirituelle, et qui apparaissent au sujet comme la forme la plus élevée de la communion avec la divinité (2). La prédisposition des sujets assure au rite sa pleine efficace.

---

(1) « Et quand respectueusement il allait de sa stalle à l'autel, les plis de son long surplis flottant avec une sorte de rythme, il concentrait l'attention au point de créer le sentiment qu'il nous menait tous prendre part à un acte d'une sainteté spéciale. » (KINSMAN, *Salve Mater*, cité par BATIFFOL, *Études*, 1920, 963.)

(2) Voir notre étude, *le Mysticisme et la Religion* (*Scientia*, 1917). Les confréries musulmanes fourniraient de nombreux exemples de pratiques extatiques.

Le culte extatique repose sur l'excitation de tous et de chacun ; sur l'excitation de tous qui se transmet à chacun, par le mécanisme que nous avons analysé; et aussi sur l'apport propre de chacun, sur sa gesticulation et l'ivresse motrice qu'elle produit; danses sacrées, chants sacrés, étourdissement du mouvement, trouble des gestes et des cris, musique verbale et musculaire, impression de vie surabondante et folle, joie éperdue, oubli, commencements d'infini; un vertige complaisant qui s'offre à la foi et à qui la foi prescrit ses formes. On réalise en dansant les objets de sa foi. De telles pratiques délient le croyant de son corps et livrent ce corps à son Dieu.

A mesure que le sujet s'excite, il sent qu'il se divinise, son excitation prend la figure de son rêve. Le trouble sensoriel, le désordre musculaire, l'agitation confuse déclenchent l'obnubilation confuse d'où émergent, comme d'un fond insondable, les inspirations et les grands élans affectifs.

Mais il est trop clair que cette ivresse sensorielle et motrice est supportée et fécondée par l'interprétation spirituelle. Une machinerie ascétique et orgiastique concourt à la produire; elle serait vaine ou de bien court effet, si le sujet en quête d'infini n'orientait son trouble par une sorte d'abstraction sentimentale, par une direction d'intention, par la fixation de la pensée et par la méditation. Nous retrouverons la question à propos du Mysticisme. Qu'il nous suffise ici d'avoir signalé la part de cette agitation extatique dans la formation de la foi, et l'interaction inévitable des deux termes.

***

Dans les jeux sacrés et dans les fêtes, le thème de la foule s'unit aux motifs précédents. Si l'habitude journalière amortit les rites, la fête les ravive. Elle est renversement de la vie

quotidienne, et souvent réaction d'une pénitence; elle est afflux d'héroïsme, de poésie, de sensualité.

Placée au point critique de la vie religieuse et de la vie naturelle, elle associe la religion, le rythme de la nature et de l'activité sociale. Elle reforme le groupe, elle rehausse l'individu. Elle est la commotion de l'unanime, l'exaltation de l'activité publique, la Société en acte. Elle accomplit les rites dans une atmosphère de solennité et d'excitation qui leur donne leur pleine valeur, ou bien elle met en œuvre un rituel exceptionnel, singulièrement suggestif. Devant la foule exaltée, le rituel se développe en représentation solennelle, et la force impressive du drame se renforce de toute la commémoration. Les dieux sont présents et leur puissance sentie donne une nouvelle vigueur à la force opérante des sacrements.

LES VARIÉTÉS PSYCHOLOGIQUES

La foi implicite est celle de beaucoup, et l'on en trouverait partout quelque trace; elle accompagne aussi et soutient même chez les âmes supérieures les formes supérieures de la foi. L'Église est plus grande que ses fidèles; une religion déborde l'expérience religieuse, obligée de s'en remettre à l'Église et d'adhérer implicitement à sa parole. Il serait aisé de montrer qu'il en est de même de toutes les religions (1).

Certains individus s'adaptent si exactement à leur religion que leur personnalité est comme absorbée, qu'ils n'éprouvent jamais le moindre trouble, qu'ils ne remarquent jamais la moindre différence entre leur propre expérience et les symboles traditionnels; cela peut venir sans doute d'une harmonie parfaite, mais cela vient plus souvent d'une passivité extrême, d'une plasticité telle que l'accommodation exacte au milieu ne laisse

(1) Le livre de LA VALLÉE POUSSIN (*Bouddhisme*), en fournirait d'excellents exemples.

pas subsister d'initiative individuelle (1). D'autres ressentent parfois un léger heurt ; devant un dogme ou une pratique, une hésitation s'éveille et pourtant ne se formule pas en un doute précis ; il y a des doutes implicites comme il y a des croyances implicites. D'autres remarquent ce doute, cette différence, mais ils en ont horreur ; ils ont peur de se trouver tout à coup dans une région de libre examen, où ils seraient abandonnés à eux-mêmes et ils se rejettent en hâte à la croyance coutumière. Il y a quelquefois de la lâcheté, de l'insincérité, de la malhonnêteté intellectuelle dans ces retours ; quelquefois aussi le contraire. L'expérience personnelle, le libre choix peuvent conduire l'homme à accepter la religion traditionnelle ; à garder, par exemple, la foi dans laquelle il a été élevé ; il se dira souvent qu'on vit dans une forme de vie spirituelle comme on parle sa langue maternelle ; que les efforts du groupe humain dont il relève ne sauraient être totalement vains, que l'expérience individuelle n'a de valeur qu'autant qu'elle s'accorde avec une tradition. C'est ainsi que la valeur traditionnelle, nationale, sociale d'une religion peut survivre à sa valeur religieuse.

C'est le thème que Renan a magnifiquement développé dans *Patrice* : « Quand le catholicisme se pose comme la forme religieuse de la société où je suis né, comme la forme religieuse, sinon la plus parfaite, du moins la plus appropriée à cette

---

(1) Voir Laberthonnière, *Philosophie religieuse*, 274 : « Ceux qui reçoivent l'enseignement religieux avec une docilité de cire molle qui se laisse pétrir sans qu'aucune opposition apparente surgisse du fond de leur âme, sans qu'un cri de leur nature leur révèle à eux-mêmes qu'il y a en eux quelque chose à meurtrir, pour ceux-là il y a tout lieu de craindre qu'ils ne le reçoivent qu'à la surface de leur être, qu'ils ne s'en pénètrent pas et qu'ils n'en comprennent ni le sens, ni la portée. Leur docilité n'est-elle pas de l'inertie ? »

« L'opposition inerte et sourde des passifs et des irréfléchis qui ne sont chrétiens que par des habitudes extérieures est-elle moins contraire au règne du Christ que la révolte ouverte et consciente des orgueilleux qui se dressent contre la vérité ? »

« Ceux-là ne traversent pas de crise sans doute ; mais c'est qu'au fond, quelles que soient les apparences, la chair en eux ne s'est laissée jamais entamer par l'esprit. »

société, considérant d'une part que la religion est un élément nécessaire de toute société, de l'autre, que la religion ne se conçoit pas pour un peuple sans une forme particulière et plus ou moins étroite, d'une autre enfin, que le catholicisme est cette forme, je suis ramené à pouvoir me dire catholique, non pas que je cède un seul des droits imprescriptibles de la science, mais parce que je ne veux pas m'isoler de la société où le sort m'a fait naître et qu'après tout nos pères ont ainsi adoré (1). »

---

(1) *Patrice*, p. 47; et ailleurs : « N'y aurait-il pas quelque moyen d'être catholique, sans croire au catholicisme ? Car, d'une part, j'ai envie de pouvoir m'appeler catholique, et, d'autre part, il m'est absolument impossible de croire en bloc tout le catholicisme... Si j'avais un esprit moins rigoureux, je jetterais un voile sur ces points épineux et, adhérant à l'ensemble du système, je pourrais, comme tant d'autres, m'appeler catholique, tout en étant hérétique sur une foule de points de détail. » (45) Il y a de plus, dans *Patrice*, l'idée que la religion, fausse dans son objet, est vraie comme sentiment, comme religion en général, au-dessus des formes où elle s'exprime. Dans tous les cas de ce genre, le fidèle demeure relié à sa religion par des motifs d'opportunité morale.

Voir Loisy, *Choses passées*, p. 306. « Ce matin, en récitant les prières du missel, j'avais presque le désir que ce fût pour la dernière fois. Crois-je encore assez pour me dire catholique, et ce que je crois est-il catholique? Je reste dans l'Église pour des motifs qui ne sont pas selon la foi catholique, mais d'opportunité morale. Il faudrait peu de chose, bien peu de chose, pour que je ne puisse pas honnêtement continuer mon métier de prêtre. Si ce peu arrivait, je n'en serais pas étonné, je crois même que je n'en serais pas fâché. »

Le même Loisy écrira plus loin : « Je suis décidé à travailler et à servir l'Église qui a fait et à qui appartient l'éducation de l'humanité. Sans renier sa tradition, et à condition d'en retenir l'esprit de préférence à la lettre, elle reste une institution nécessaire et la plus divine chose qui soit sur la terre. Elle a capitalisé les subtilités des théologiens, mais elle a aussi amassé les principes d'ordre, de dévouement, de vertu, qui garantissent le bonheur à la famille et la paix de la société. Vouloir aujourd'hui organiser la vie morale en dehors du Christ et de l'Eglise serait une utopie. »

Blanchet remarque justement (*Campanella*, 103) : « Combien de libres penseurs, de dissidents et d'hérétiques n'a-t-on pas vus, alors que leur intelligence se détachait progressivement des dogmes, conserver consciemment ou à leur insu des sentiments d'amour ou de respect pour l'Eglise qui avait su, grâce à sa forte organisation, grâce à l'influence toute-puissante des cérémonies, former et éduquer leur sensibilité, et tisser dans leur cœur les liens durables d'un tendre attachement pour la société des fidèles, en dehors de laquelle la vie morale leur semblait désormais inféconde ou diminuée. »

Cet état d'âme est de tous les temps. Pour le Cæcilius de Minucius Felix, dans son *Octavius*, la religion romaine se présente comme un ensemble de traditions vénérables, auxquelles la grandeur de Rome a toujours été liée. Le nationalisme romain soutient la Foi.

Indiquons à grands traits, puisque nous y reviendrons, les diverses formes du développement religieux. L'enfant reçoit sa religion, comme il reçoit son langage ; la religion est, chez lui, un développement prématuré, une actualisation qui répond peut-être à certaines virtualités, mais qui les dépasse. La foi enfantine, quand elle existe, est le plus souvent sans examen et sans réserves. Il y a des adultes qui gardent la foi de l'enfant, sans hésitation et sans trouble. D'autres s'y attachent avec violence : ce n'est pas opinion, c'est opiniâtreté. La plupart pourtant la transforment à leur mesure. Il y a ceux qui sentent qu'ils devraient la mettre en question et qui n'osent pas ; ceux qui la mettent en question un moment et qui reviennent automatiquement à l'équilibre, qui renoncent à penser ; ceux qui la mettent en question et y reviennent librement et par adhésion consentie ; ceux qui, par suite de leur examen et de leur doute, rejettent certains éléments de la foi ancienne et se taillent ainsi une religion à leur usage ; ceux qui cessent de croire sans même mettre en question, simplement parce qu'ils changent de milieu ou d'habitudes ou de caractère ; ceux qui cessent de croire parce qu'ils ont mis en question et rejeté ; ceux qui changent de religion par conversion réfléchie ; ceux qui se convertissent par pression extérieure, violente ou calme. Et toutes ces formes de développement religieux ou irréligieux suivent les modalités générales de tout développement : progressif ou par bonds et par crises, avec des phases de stabilisation et de retour en arrière ; déclin et dissolution, retour de la vieillesse aux croyances de l'enfance, stéréotypisation de la foi, etc. (1).

---

(1) Arréat, dans son livre sur *le Sentiment religieux en France*, distingue quatre espèces de croyants : les croyants par routine, les pratiquants chez qui le sentiment religieux existe vraiment, les croyants qui raisonnent ou qui sentent vivement, et enfin ceux qui doutent, usent de compromis, et sont prêts à se détacher.

VERS LES FORMES SUPÉRIEURES DE LA FOI

On a souvent opposé, du point de vue de la foi, les religions nationales aux religions universalistes ; le ritualisme, le légalisme de ces cultes à la foi plus profonde des religions de l'esprit (1). D'une façon plus générale encore, on a dit que le progrès de la foi serait lié à celui de l'individualisme ; dans les sociétés primitives où la personnalité humaine n'est pas encore constituée, tout serait social, la religion comme tout le reste ; c'est la société qui pense à travers chaque conscience particulière (2). Au contraire, à l'époque chrétienne, par exemple, la personnalité individuelle se serait dégagée, et la religion serait avant tout chose intime et personnelle (3). Ce que nous avons dit de la foi implicite dans son rapport avec les Églises montre qu'elle n'est pas une forme de foi exclusivement propre aux cultes nationaux. D'autre part, s'il est vrai qu'elle prédomine dans les cultes nationaux, il est vrai aussi que ces cultes manifestent souvent des formes supérieures de foi.

Mais il demeure vrai que la foi croyance et peut-être certaines formes de la foi confiance ne s'épanouissent amplement dans l'histoire que lorsque la religion perd son caractère

(1) Voir, par exemple, Bousset, *Wesen der Religion*. — Voir aussi : *Religion des Judentums*, p. 175.

(2) Si, pour Crawley (*Mystic Rose*) les tabous primitifs marquent une tentative pour s'isoler et tenir à l'écart les forces religieuses ou magiques, et contiennent par conséquent un germe d'individualisme, signifiant la « situation insulaire » de l'individu à l'intérieur de la société, selon Durkheim, au contraire, le principe de la contagion sympathique, qui est à la base de ces pratiques, est manifestement la négation de toute croyance individualiste. La tendance de l'individu à fuir les rapports avec le dehors et à s'isoler n'est qu'un effort laborieux pour échapper à ce communisme, à cet impersonnalisme, qui l'enveloppe et qui s'impose à lui avec une nécessité physique,

(3) Visscher, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern*, 1911 (Voir aussi Harnack : *L'Essence du Christianisme*, p. 163). A mesure que chaque Israélite prend conscience de son individualité au milieu de son peuple et commence à concevoir son peuple comme une somme d'individus, la forme personnelle de la foi en la Providence apparaît à côté de la forme politique.

national et se développe en Église ; auparavant, la foi est surtout une attitude et une habitude qui va de soi, qui est impliquée dans l'ensemble de la vie. Quand l'Église apparaît, il se creuse un abîme entre les croyants et les incroyants ; le plein don de soi-même à la religion, l'adhésion explicite à une profession de foi deviennent nécessaires, jusqu'au moment où la foi dans l'Église tend à se substituer à la foi que l'Église avait éveillée.

Pour montrer rapidement la coexistence, avec les cultes nationaux, de formes supérieures de foi, il suffit de rappeler, à l'époque classique de la Grèce, la confiance dans les dieux (1), et, dans le judaïsme, la foi des prophètes ; l'obéissance à la loi n'y est pas seulement observance extérieure, elle est aussi obéissance du cœur, soumission intérieure (2) ; c'est ce que saint Paul appellera du zèle pour Dieu, mais du zèle sans connaissance. Il est probable, au reste, qu'avec le déclin de la fortune nationale, la Foi est devenue plus spirituelle et plus individuelle.

Il y a un moment de l'histoire où l'on assiste au rapide épanouissement de ces germes ; c'est l'époque de la dissolution et de la transformation des religions antiques. Et d'abord les Mystères. Au lieu que les religions nationales poursuivent des intérêts collectifs, de caractère temporel, l'ordre et la fortune de la cité, les cultes des mystères concernent avant tout le bien spirituel des individus, leur immortalité personnelle, qu'ils ont la prétention de garantir, et ils se préoccupent aussi de leur vie intérieure ; en même temps les mythes se transforment ; les dieux deviennent des dieux sauveurs, dont la mort et la renaissance sont le principe de la régénération spirituelle et morale

---

(1) Voir Girard, *Le Sentiment religieux en Grèce.*

(2) *Sagesse*, 15, 2, 3. « Te connaître est toute la justice et savoir ta force est la racine de l'immortalité. » 1 *Macch.* 2, 51, 60. (Voir Bousset, *Religion des Judentums*, p. 175.)

Erman, *La Religion égyptienne*, 1907, p. 118, montre, sur des documents décisifs ce mouvement de piété, d'amour personnel et de confiance pour le Dieu, à la fin du Nouvel Empire.

des hommes, en même temps que de la vie de la nature (1). La foi devient un acte personnel, une identification avec le Dieu dont on attend le salut, elle est cultivée par l'extase, appuyée sur des traditions (2). Rappelons les mystères d'Eleusis: la foi à l'immortalité bienheureuse, le salut par la foi, soutenu par les œuvres et par la connaissance des recettes magiques qui permettent à l'initié de s'orienter dans le pays des morts; rappelons la religion dionysiaque et l'orphisme (3), rappelons les mystères d'Isis et de Mithra (4).

Les dieux des Mystères, Isis et Osiris, Adonis, Attis et Cybèle, Mithra, Dionysos, Tammouz, dieux venus après d'autres dieux, représentent une épuration et une spiritualisa-

---

(1) Loisy, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien.*

(2) Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910.

(3) Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, a bien montré comment la religion classique de la Grèce, la « religion de l'Art » a été profondément affectée par la transformation politique de la société grecque après Philippe et Alexandre; c'était une religion de cités. La société civile et la société politique fournissaient les cadres de la société religieuse; la vie se retira presque entièrement de cet organisme politique défaillant, et, par suite, de la forme correspondante de religion. Au contraire, les libres groupements religieux, thiases, sociétés orphiques, qui vivaient obscurément dans le sous-sol de la société antique et presque en dehors de la cité, se fortifièrent à mesure que le reste déclinait. D'où la nouvelle floraison de l'orphisme. Dans le crépuscule des dieux olympiens, Dionysos et l'Orphisme établirent leur empire sur les âmes. D'autre part, les sociétés nouvelles, formées du mélange des nations et des civilisations, tendaient vers une religion syncrétique. L'unification du monde par l'hellénisme, puis par l'empire romain, a préparé l'avènement de cette forme de vie religieuse.

(4) Cumont : *lès Religions orientales dans le paganisme romain*, a expliqué avec beaucoup de pénétration l'expansion des mystères barbares à Rome : l'extatisme, l'émotionalisme violent, l'accablement et l'allégresse des dieux qui meurent et qui renaissent, contre le caractère prosaïque et légaliste de la religion romaine; une théologie compliquée et raffinée contre une religion réduite à un système de rites inintelligibles; la richesse et l'abondance des cérémonies rituelles, des mortifications et des pénitences, la puissance morale du clergé; la conquête de la pureté perdue, la sanctification, l'immortalité; l'intériorité contre la religion civique forme de l'esprit de famille et du patriotisme; tout cela du reste soutenu et porté par le mélange des peuples, par les grands courants commerciaux et sociaux, par l'unité romaine.

Cumont montre très bien comment cet esprit nouveau était, plus éloigné du culte qu'avait prétendu restaurer Auguste, que du christianisme qui le combattit et comment il prépara tous les peuples à se réunir dans le sein d'une Église universelle.

L'élargissement des religions antiques a aussi pour cause la ruine des ictés antiques, l'indifférence des dieux locaux qui ont laissé périr leur ville.

tion des vieilles religions : de rite purement magique le sacrifice d'Osiris est devenu sacrifice volontaire et rénovation de l'homme ; un moyen d'échapper à la mort est devenu l'identification avec un Dieu sauveur, rédempteur et justicier, sacrifié pour les hommes et qui les rachète par ses souffrances (1). Hegel déjà avait bien vu qu'Osiris, qui représente bien des choses, l'année, le soleil, le Nil, meurt et renaît de la mort de la nature comme être spirituel, qu'il est, en même temps que le Seigneur des morts, celui qui a vaincu la mort, le juge, le droit et la moralité ; la nature qu'il contient est toute pénétrée d'esprit. De l'exaltation tumultueuse, de l'extatisme violent qui accompagnent la renaissance de la végétation, s'est dégagée une aspiration ardente, ascétique et sensuelle, vers des forces à la fois plus cosmiques et plus humaines ; les dieux qui meurent et qui renaissent sont des dieux du salut, qui sauvent leurs fidèles en les identifiant avec eux. Leur histoire est l'histoire de la Nature et l'histoire de l'Ame. Nature, Ethique, Mysticité, joignent leurs thèmes pour l'hymne final de résurrection et de rédemption.

En même temps, cette spiritualisation progressive a contribué au syncrétisme religieux que rendaient nécessaire le mélange des nations, le mouvement de l'Orient vers l'Occident, la mission universelle de Rome ; un thème unique, aisément intelligible, se fragmente en une variété de dieux ; sous la variété de ces dieux, leurs fidèles aperçoivent l'aspiration identique.

Purification, Initiation, Époptie, tels sont les grands degrés de ces cultes, où, suivant la formule d'Aristote sur les Mystères

---

(1) Moret, *Rois et dieux d'Egypte*, p. 130 ; p. 211. Il y aurait eu (p. 310) trois étapes dans la religion égyptienne : 1° échapper à la mort, continuer la vie terrestre dans un autre monde, et forcer par des moyens magiques l'entrée de cet au delà ; 2° puis la conception d'un dieu sauveur et rédempteur, Osiris, qui est sacrifié par les hommes et les rachète de la mort par ses souffrances ; 3° enfin Osiris sauveur est devenu Osiris justicier, qui pèse le mérite des âmes, et n'admet à l'immortalité, que ceux qui, à son exemple, furent vertueux.

d'Eleusis, il s'agit d'éprouver et non d'apprendre. On accède aux Mystères par adhésion volontaire (1); ils supposent une initiation, parfois même plusieurs initiations graduelles : ce sont des sociétés fermées et secrètes; à l'entrée, des ablutions, des jeûnes, sont requis. Ces sociétés se vantent de détenir une antique sagesse, de garder une révélation, qui serait la révélation primitive. Elles ont pour fin le salut individuel, l'immortalité dans l'au delà et ici-bas la protection de la divinité. « Prenez confiance, ô Mystes, car le dieu est sauvé, et, pour vous aussi, de vos épreuves sortira le salut. » Des espoirs infinis sont ouverts au fidèle. Le moyen, c'est la fin elle-même; la réconciliation, le recours au médiateur, l'union avec le dieu sauveur : exaltation, extase, possession sacrée, tous les procédés des cultes orgiastiques, toutes les formes d'excitation et de macération, toute l'extravagance de la souffrance, de la volupté et du délire sont appelés à les produire; des pratiques primitives et grossières, débris de vieux cultes, sont mises au service d'une spiritualité trouble, d'un naturalisme spirituel, où viennent se fondre toutes les inquiétudes et tous les espoirs d'un monde inquiet; toutes les formes du sentiment, les grands contrastes affectifs, l'allégresse ardente après la douleur éperdue, la vie sortant de la mort, la nature luxuriante et flétrie; les contraires réunis, haine et amour de la chair, plaisir des larmes, éclat du deuil, sensualité raffinée de la souffrance, sang et frénésie sensuelle, macérations, mutilations, renoncements excitateurs du désir, orgie ascétique, ascétisme passionné, matière qui se débat contre elle-même et qui aspire à soi-même dans son propre renoncement : tout cela ce sont des moments de la vie divine, la passion même du dieu que le fidèle subit par amour, et d'où il sort, comme le dieu, transfiguré.

(1) Les fidèles se la représentent souvent comme une vocation divine; par exemple, chez Apulée, l'idée de la πρόνοια d'Isis, qui sauve ses serviteurs.

Spiritualisme enveloppé de matière, extatisme magique; des pratiques strictes et efficaces, des rites multiples et minutieusement réglés, des consécrations et des marques indélébiles. Cette violente vie affective, cette poursuite ardente de la grâce, s'appuient sur des moyens extérieurs de grâce, sur des assurances objectives; une religion sacramentelle se développe dans la matière, parallèlement à l'esprit; tous les artifices du symbolisme sont appelés à relier les deux mondes, qu'une exigence complexe pose simultanément. L'auteur des Mystères des Égyptiens disait que le culte, à la fois esprit et matière, convient aux âmes qui ne sont pas pures et délivrées de toute genèse; qu'il y a une matière pure et divine, en affinité avec les dieux : « Ainsi le sacrifice, de cette manière, sollicite les dieux à l'apparition; il les attire pour les recevoir, et quand ils viennent, il les contient et les manifeste parfaitement »; l'ordre des cérémonies du reste imite l'ordre même des dieux; l'indivisible est renfermé dans des formes et ce qui est supérieur à toute image est représenté par des images; ainsi le culte des phallus est signe de la puissance génératrice et appel à cette puissance au printemps ; toute l'énergie spirituelle que contiennent la matière du culte et l'ordre des cérémonies se libère par la prière et s'unit aux dieux; le divin est naturellement présent à soi-même; aucune des actions divines ne se joue en dehors de lui.

Sous une forme très différente, le judaïsme évolue vers la foi personnelle. Le judaïsme de la dispersion atténue le caractère national (1), accentue le besoin de prosélytisme; conversion des gentils, universalisme, parfois tendances ascétiques, mystiques et gnostiques; prédominance, en somme, du sentiment religieux individuel sur le ritualisme national. La Synagogue, conséquence de la dispersion et de la lutte populaire

(1) Voir Wendland, *Die hellenistisch römische Kultur*, 1912, p. 208; Friedlander, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu*, 1905; Bousset, *Religion des Judentums*.

contre le pontificat, fait apparaître l'individu jusque-là absorbé dans le culte national. Les Sectes juives qui se forment à la suite de la crise des Macchabées s'imprègnent d'idées étrangères au ritualisme mosaïque. Un nouveau messianisme, de nouvelles apocalypses marquent le progrès dans la voie de la spiritualisation et de la transcendance (1). Philon décrira en termes éloquents tout le jeu de sentiments qu'il y a dans la foi confiance (2) : « Je connais bien ta force débordante, je connais la fécondité de ta puissance. J'approche de toi dans la crainte et le tremblement et cependant je suis consolé, je confesse de nouveau que je crains et me sens accablé. Et cependant la crainte et la confiance ne mènent pas en moi un combat inexpiable, mais s'accordent harmonieusement... Car j'ai appris à mesurer mon néant et ta grandeur, et c'est quand je vois que je ne suis que terre et cendre, que, précisément, j'ose paraître devant toi, réduit en poussière, au point qu'il me semble que je ne suis plus. »

---

(1) Bousset, *Die jüdische Apokalyptik.*
(2) Philon, *Quis rerum divinarum haeres*, 91.

CHAPITRE II

LA FOI RAISONNANTE

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

Beaucoup de fidèles croient par raison, ou du moins, la raison entre pour une bonne part dans la formation et le maintien de leur croyance. Descartes exprimait la pensée de beaucoup d'hommes, lorsqu'il écrivait à propos de l'immortalité :

« Quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité qui m'est, ce me semble, commune avec la plupart des hommes : à savoir que nonobstant que nous veuillons croire et même que nous pensions croire très fermement à tout ce qui nous est enseigné par la religion, nous n'avons pas néanmoins coutume d'être si touchés des choses que la seule foi nous enseigne et où notre raison ne peut atteindre, que de celles qui nous sont avec cela persuadées par des raisons naturelles et fort évidentes (1). » Et saint Augustin, dans une lettre à Nébridius, constate, non sans quelque surprise, le besoin qu'il a de raisonner dans les

(1) *Correspondance*, III, 580. Le même Descartes écrit aussi : « Pour le mystère de la Sainte-Trinité, je juge, avec saint Thomas, qu'il est purement de la foi, et ne peut se connaître par la lumière naturelle. Mais je ne nie point qu'il y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas, ainsi qu'il y a, même en un triangle, plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle. »

moments même où il sent le plus vivement sa foi (1). Et Tertullien ne distinguait-il point, en matière de foi, les simples, incapables et insoucieux de spéculation, qui se contentent de la tranquille possession de leur foi, mais qui sont exposés, en raison de leur naïveté même, aux sophismes amollissants ; et les intellectuels, qui se piquent d'aborder les plus abstruses questions de la métaphysique religieuse (2) ?

Pratt, dans son enquête, sur les soixante-huit cas examinés, en signale quatorze où la croyance en Dieu est basée sur des raisonnements. Ainsi Bradley n'avait point tort de dire que, pour certaines natures, la tendance intellectuelle à comprendre l'existence est le moyen d'accès le plus important à la divinité (3). Tels sont, en général, et par nature et par profession, les docteurs des Églises. Beaucoup de simples fidèles adhèrent, pour des raisons réfléchies, à l'apologétique officielle, ou même se font une apologétique personnelle, qui représente leur effort pour se maintenir dans leur croyance. Un des moyens qui ont rendu possible la conversion de l'ancien monde au christianisme, n'était-ce pas la formation d'une théologie exprimée dans le langage philosophique de l'époque et qui, mieux que tout autre système d'idées, répondait aux besoins du temps ?

C'est un lieu commun du catholicisme que d'insister sur le rôle de la raison dans la foi : interrogez un catholique instruit de sa religion et intelligent ; il vous dira fort bien que les graves réserves de Pascal sur la raison tiennent à son jansénisme ; il vous esquissera toute une apologétique en grande partie rationnelle. La foi « du docteur » est, du reste, presque nécessaire à la plupart des chrétiens modernes, qui sont au courant du monde : un monde où le sens commun n'est plus chrétien.

(1) *Ep.*, IV, 2.
(2) *De Baptism*, I ; *adv. Pr.*, II ; *adv. Marc*, I, II.
(3) Cité par Höffding, *Philosophes contemporains*, p. 656.

La vérité a sur les esprits un divin prestige. Beaucoup de croyants diraient volontiers, avec Ernest Psichari :

« Que les faibles se nourrissent des plus nobles rêves : Lui, il veut la vérité avec violence. Il est saisi par la noble ivresse de l'intelligence, et cette fièvre d'esprit le travaille, d'aller à la véritable raison, à cette assurance très sereine de la raison bien assise. Il demande d'abord que Jésus-Christ soit vraiment le Verbe de Dieu, que l'Église soit de toute certitude la gardienne infaillible de la vérité, que Marie soit en toute réalité la reine du ciel..... C'est en vain que... le rite, l'usage seront invoqués. Si le temple qui a su créer l'union des peuples du Latium est mensonge, son œuvre ne sera pas durable. Car le mensonge ne fonde rien, et les œuvres de mensonge portent en elles leur condamnation. Mais la querelle est misérable de savoir si telle illusion est nécessaire (1). »

Ou encore :

« Le désir de la connaissance essentielle. Le plus beau des poèmes n'étanchera pas la soif immense de cette âme. Nulle musique n'endormira plus ce malade que la misère du monde a circonvenu. Il lui faut le pain de la substantielle réalité, afin que ces mirages, dont il meurt, s'évanouissent, — et non pas les douces rêveries du cœur, mais le vol sévère de l'esprit tendu vers la possession éternelle... Il n'est pas de consolation hors de la clarté de midi et de l'étincelante certitude... Il n'est de paix que de la raison (2). »

Si le croyant ne s'avise point par lui-même de cette exigence de vérité, son directeur l'en fait souvenir. Voici comment Ghéon, intérieurement pressé de se convertir, raconte son entrevue avec le prêtre qu'il consulte :

« Je commence timidement, et, malgré moi, peu à peu je m'anime. Il ne m'interrompt pas ; il ne me calme pas ; mais il ne me semble pas participer. Quand j'ai fini, il tousse et sans

---

(1) *Le voyage du Centurion*, p. 104.
(2) *Ibid.*, p. 106.

se départir de son impassibilité sacerdotale : « Si je vous comprends bien, dit-il, vous êtes venu à Dieu en artiste. » Alors, toujours posé : « Mon cher enfant, Dieu est raison... » Mais je serais incapable aujourd'hui de restituer avec fidélité la belle et froide leçon de doctrine qu'il administre à mon cœur exalté. Il me prouve par $a + b$ que la foi catholique est imbattable sur le terrain de la logique et de l'expérience des siècles ; il m'explique pourquoi Dieu est, et Dieu étant, pourquoi notre Dieu est le vrai. Ne nous laissons pas égarer par le sentiment : évidemment, c'est une chose respectable, utile en son temps (et j'en suis la preuve), mais sujette aux défections. Il faut croire avec son esprit (1). »

Même les esprits ordinaires, et que ne presse point un ardent besoin d'intellectualité, sentent qu'un minimum de philosophie leur est nécessaire pour la foi. Voici ce que le comte de Paris écrivait à Mgr d'Hulst :

« Vous savez que je n'ai aucun goût pour la philosophie dans mon existence actuelle ; elle ne parle ni à mon cœur, ni à mon imagination, ni à mon esprit. J'estime qu'il y aura bien le temps de nous en occuper, avec des lumières plus grandes dans l'autre monde, si cela en vaut encore la peine, et que, dans le cas contraire, il n'y a pas lieu de s'en occuper dans celui-ci.

« Je ne demande qu'une chose : c'est que ma raison, mon esprit, mon cœur et mon imagination soient absolument persuadés de l'existence de Dieu tout-puissant. Une fois ces prémisses admises, tout le reste en découle si naturellement que je ne me préoccupe même pas de la démonstration (2). »

RATIONALISME ET IRRATIONALISME

La Foi oscille entre l'attitude rationaliste et l'attitude irrationaliste. Elle se défend d'être la raison, car elle enseigne ce

(1) GHÉON, *Témoignage d'un converti*, 203.
(2) BAUDRILLART, *Mgr d'Hulst*, II, 500.

qu'on ne peut pas savoir : elle disparaît devant le savoir (1). Aussi le rationalisme religieux a-t-il toujours été mortel à la religion : aussi bien le rationalisme qui fait de la religion un symbole, une approximation de la vérité, l'enveloppe mythique d'un idéal éternel, que celui qui prétend qu'en religion tout se prouve, que la foi est toute raisonnable, qu'elle est la raison même. L'explication et la démonstration des dogmes positifs en abolit le caractère mystérieux. A redevenir naturelle, la religion perd la puissance immense du Surnaturel.

D'autre part, ce qu'elle enseigne doit se justifier en quelque manière. Le fidéisme absolu, c'est l'arbitraire pur.

Ainsi, la foi est un mélange de savoir et de non-savoir; d'adhésion raisonnée et d'élan irréfléchi.

Telle qu'elle est, la foi s'estime supérieure au savoir; ce qu'elle contient d'obscurité lui paraît une lumière supérieure à la lumière naturelle; soit qu'elle humilie la raison humaine devant elle et qu'elle ne veuille voir dans le monde du savoir qu'un monde d'apparences; soit qu'elle condescende à admettre que le savoir est un ordre de vérité, compatible jusqu'à un certain point avec la foi et même préparateur de la Foi; on sait combien de tentatives d'accommodation l'histoire a successivement enregistrées.

Jusqu'à un certain point, la foi, certitude sans preuves, représente, si elle ne la réalise pas entièrement, l'appréhension immédiate d'une réalité suprasensible; certes, la foi n'est pas « vision béatifique »; mais elle tend vers la vision béatifique, elle en est l'équivalent provisoire (2), et dans toutes les reli-

---

(1) C'est l'axiome thomiste : *Impossibile est quod de eodem sit fides et scientia.*

(2) Pègues, *Commentaire de la Somme théologique*, X, 26 : « Les fidèles ont la connaissance des choses de la Foi, non parce qu'ils les voient en elles-mêmes ou dans leur vérité intrinsèque, mais parce que la Foi les contient et que cette lumière de la Foi qui les enveloppe ou les renferme en garantit l'absolue certitude. Nous avons même dit que l'habitus surnaturel de la Foi les fait un peu atteindre en elles-mêmes, pour autant qu'elle en donne à notre esprit le goût intellectuel. »

gions il y a toujours eu des fidèles qui ont prétendu passer de la foi à la vue, de la représentation à la réalité : ce sont les mystiques.

Irrationnelle en un sens, la foi est, par là même, affective et active : elle est sentiment profond, confiance, confiance qui exalte; dans la foi le croyant éprouve une puissance qui le dépasse et qui le régénère; elle a toujours, même dans ses formes les plus volontaires, quelque chose de passif, d'irrésistible.

Jusqu'à quel point ses formules expriment-elles ce sentiment profond? Jusqu'à quel point le satisfont-elles? La Foi subit-elle, en l'acceptant pleinement, comme une révélation extérieure, une formule qui la précède et s'impose? Va-t-elle au-devant de cette révélation, expression adéquate ou inadéquate de ses exigences? Crée-t-elle son objet de sorte que le dogme ne serait que la révélation de la Foi? Crée-t-elle inévitablement un dogme qui la représente ou peut-elle se satisfaire de sa propre effusion, libre de toute forme positive?

* * *

L'histoire de la religion nous montre le continuel antagonisme de deux états d'esprit : l'intellectualisme, avec sa défiance de l'inconnaissable et de la croyance pure, sans connaître, à l'aveugle, comme par un coup de force ou de désespoir; le sentimentalisme, avec sa défiance de la science et de la foi, comme conclusion d'un raisonnement. La plupart des religions, pour la raison que nous avons dite, se sont appliquées à concilier les deux tendances : la Foi Croyance enferme une part de raison, mais en même temps un surplus d'affirmation, qui vient d'un élan de sentiment.

L'intellectualisme se présente sous deux grandes formes. Ou bien il ignore ou abolit les notions de mystère et de révélation :

les vérités religieuses sont alors des propositions d'ordre métaphysique, auxquelles la raison accède par des démarches naturelles et inévitables; le mystère n'est que l'obscurité initiale; la révélation, si elle existe, l'aide bienveillante d'un Dieu qui prévient la raison et fournit à l'esprit le résultat avant la recherche. Un tel croyant est un métaphysicien. Reste à savoir si, dans un tel système, l'enchaînement des raisonnements aboutit, à lui seul, à la certitude; pour franchir la probabilité, la possibilité, pour sortir de l'hypothèse, ne faut-il pas — et beaucoup le reconnaissent, et cette prétendue métaphysique devient alors une métaphysique affective — une part d'adhésion affective, sentimentale, personnelle? Le mouvement qui va de l'essence à l'existence n'a-t-il point toujours pour moteur un surplus d'être? De la perfection logique à l'être, de la possibilité à la réalité, le chemin ne passe-t-il pas toujours par la valeur, c'est-à-dire par l'accord senti de l'hypothèse avec les aspirations les plus profondes du sujet? Qu'il s'agisse de Dieu ou de la vie morale, du progrès de l'Humanité, de la Société, du sort de la vérité et des valeurs, de l'avenir de la Science, il n'y a peut-être toujours pour l'esprit que des possibilités et des probabilités que l'ardeur des esprits et des âmes transforme en certitude.

Une religion à mystères et à révélation, du moment que les notions de mystère et de révélation sont formellement proclamées, reconnues et comprises, peut encore se proposer à la raison par le détour de l'illumination et de l'intuition intellectuelle. D'où, en apparence, une seconde forme de rationalisme, qui, en réalité, ne fait que doubler la première ou verser dans le sentimentalisme. La révélation se propose directement, intrinsèquement, par elle-même et sans preuves externes; mais alors c'est à une raison illuminée, à une intuition au-dessus de la raison qu'elle s'adresse, et cette illumination, complaisante et guidée par la foi, est bien près de lui ressembler; ou bien c'est au cœur qu'elle s'adresse, et l'on conviendra franchement

qu'une telle intuition n'est qu'un autre nom de la sensibilité et du cœur : équivoquant parfois sur le cœur, comme Pascal; on sort alors de l'intelligence et c'est parce qu'elle convient à l'âme et qu'elle lui propose, par exemple, une vie et une image idéales, que la religion est acceptée. Pour se justifier aux yeux de la raison, il faut plus que cette adhésion de sentiment. Mais, puisque le contenu de la foi est mystérieux et irrationnel, puisque la critique de la raison tend à la vider de cette prétendue fonction d'illumination, le rationalisme est obligé de faire un détour; ce n'est plus le contenu, c'est le contenant qu'il s'appliquera à justifier. Et c'est une seconde forme d'intellectualisme.

On fera marcher de pair l'histoire et la métaphysique. C'est à un moment donné de l'histoire du monde que le Surnaturel a fait irruption dans la nature. On peut faire l'histoire de son apparition et de son développement; des témoins dont le témoignage doit être reconnu comme valide le garantissent et son caractère merveilleux; des témoins sûrs authentiquent ainsi le message du témoin céleste, de l'envoyé de Dieu, quel qu'il soit, qui est venu apporter des vérités surnaturelles, qui a prouvé sa mission par des signes, au moins autant que par ces vérités elles-mêmes. C'est la vérification de ces titres qui constitue le travail de la raison.

Par exemple, dans la religion chrétienne : un mort ressuscite sur l'ordre de Jésus de Nazareth, un homme qui se dit envoyé de Dieu; le fait de la mort, le fait de la résurrection, le fait de l'intervention et de l'affirmation de Jésus sont du domaine de l'observation et de l'histoire, et le raisonnement qui conclut de ces faits à la réalité d'une intervention divine et à la vérité de la mission de Jésus, a la prétention de s'appuyer sur des données et sur des principes parfaitement objectifs et scientifiques (1).

(1) Bricout, *Où en est l'histoire des religions?* I, 37. Amiel écrivait justement : « Le surnaturel doit se prouver historiquement, ou sinon il doit renoncer à sortir du domaine de la Foi et à entrer dans celui de l'histoire et de la science. » (*Journal*, I, 143.)



La rigueur de cette vérification dépend du niveau des esprits et de l'état de la civilisation. Elle est à chaque époque ce que sont l'histoire et l'exégèse; la notion de nature et de loi naturelle; la notion de Dieu et du divin. Par exemple, la doctrine du miracle varie singulièrement au cours des temps : depuis la notion confuse du fait frappant et extraordinaire, de l'apparition magnifique, qui introduit dans le cours habituel et attendu des choses une étrange rupture, jusqu'à l'affirmation méthodique et tranquille de la prééminence de l'ordre de la grâce sur l'ordre de la nature, lorsque s'est formée la doctrine du déterminisme de la nature et celle de la distinction radicale de la grâce et de la nature. De même, le Dieu révélateur et son autorité évolueront d'une puissance et d'une sagesse à peine supérieures à celles de l'homme, à la toute puissance et à la toute sagesse de la théologie médiévale.

Il y a bien des degrés depuis l'Apologétique grossière qui ne met en œuvre qu'une théodicée sommaire, une physique grossière et une théorie populaire du témoignage, jusqu'aux Apologétiques savantes qui sont de grands systèmes compliqués. Mais dans toutes les religions positives, quelles qu'elles soient, cette forme de rationalisme religieux met en œuvre les moyens que nous avons distingués. Pour le mahométan, il y a un problème de Mahomet, comme pour le juif un problème de Moïse, comme pour le bouddhiste un problème de Bouddha, comme pour le chrétien un problème de Jésus; et pour tous, des questions d'histoire et d'exégèse, et pour tous des questions de théodicée et un problème de Dieu et du divin. Même les dieux des religions élémentaires et leurs traditions posent aux croyants les mêmes problèmes; à moins que la tradition ne soit acceptée par simple autorité comme aussi la conclusion du raisonnement; mais nous retombons alors sur la forme de foi que nous venons de décrire au précédent chapitre.

Il faut, du reste, distinguer encore les formes plus ou moins rationalistes de ce rationalisme indirect et extrinsèque.

Le rationalisme pur est celui chez qui l'adhésion est produite nécessairement par les arguments de la raison naturelle. Les motifs de crédibilité deviennent les motifs mêmes de la foi et la foi raisonnable se confond avec la foi rationnelle. Par exemple, l'authenticité des écrits saints se démontre comme celle de Pascal ou de Tite-Live : l'existence de Jésus-Christ se prouve comme celle de César ; ses miracles sont des faits historiques aussi solidement établis que le passage du Rubicon ou la victoire d'Alésia ; ainsi son caractère divin se dégage de l'histoire elle-même ; quant à l'existence et à la véracité de Dieu, dont il est le porte-parole et dont il faut croire l'enseignement, ce sont des thèses de philosophie naturelle, qui se démontrent rationnellement. Il ne reste plus rien à croire ; tout est prouvé (1). Le rationalisme pourra aller plus loin et expliquer les dogmes. Ainsi toute la religion positive deviendra religion naturelle.

Le semi-fidéisme refuse à la raison, dans la démonstration des préambules de la foi, la possibilité d'arriver à un jugement ferme ; ou du moins il n'exige pas ce jugement ferme comme condition de l'acte de foi, et ainsi il se contente de probabilités que dépasse largement l'élan de la foi.

Enfin le fidéisme nous mènerait hors du rationalisme. Il n'admet pas que l'on prouve d'abord les préambules de la Foi par la raison naturelle, et qu'ainsi la raison conduise l'homme à la Foi ; il fonde la Foi sur la Foi. Il remplace la preuve rationnelle par l'autorité extérieure de la Révélation, ou par la Foi toute pure à l'autorité de Dieu qui révèle, et qui révèle son autorité, ou par un coup de volonté, une décision arbitraire du sujet, ou par une illumination subjective. Ce qu'expriment toutes les formes du fidéisme, c'est la défiance de la raison.

---

(1) C'est la formule de Sabatier : « Prouver qu'une doctrine est vraie par des arguments rationnels, c'est faire d'elle une vérité rationnelle. Le rationalisme de l'argument implique et amène nécessairement le rationalisme de la conclusion. » *Les religions d'autorité,* 1904.

Mais les raisons de cette défiance peuvent être différentes : traditionalisme, autoritarisme, subjectivisme, illuminisme, volontarisme. Le fidéisme a tous les aspects de l'irrationalisme.

Il se fait de ces attitudes mentales, de ces positions logiques, un mélange plus ou moins complexe et confus, selon certaines nécessités historiques ou selon certaines exigences systématiques. Nous les étudierons par la suite.

LA RAISON DANS LA FOI

Selon les différentes attitudes que nous venons de passer en revue, ou bien la Foi disparaît dans la démonstration et elle n'est qu'intelligence; ou bien elle admet un surplus d'affirmation, ce surplus d'adhésion que nous trouvons dans toute croyance à de grandes hypothèses; et elle est pour une part démonstration, pour une part confiance; ou bien elle prétend voir l'invisible, comprendre l'inintelligible; elle se donne pour un moyen supérieur de connaissance, une sorte d'intuition illuminée et illuminatrice; ou enfin elle est nettement affective; elle est l'exigence du cœur, qui s'attribue le droit de choisir. Intelligence et sentiment s'unissent, à des doses diverses, pour former ces attitudes et constituer ces systèmes.

* * *

Prenons pour exemple la foi catholique telle qu'elle se définit de nos jours. Elle a pour objet des mystères, dont la raison ne peut ni démontrer l'existence, ni comprendre l'essence — même après qu'ils ont été révélés. Elle ne peut être une intuition, ni une démonstration, qui enlèveraient à ces vérités leur caractère mystérieux. En affirmant son caractère surnaturel la religion

affirme qu'elle apporte des vérités que le monde ne manifeste pas et ne connaît pas, en même temps que des institutions destinées à conduire l'homme à une béatitude qui dépasse les exigences de sa nature. Surnaturelle dans sa substance, dans son objet, dans ce qu'elle révèle, elle l'est aussi dans son mode de manifestation, puisqu'elle se donne pour révélée (1).

Si le mystère échappe à la raison, par quel artifice la raison garantira-t-elle le mystère ? Sur le contenu de la foi, elle est impuissante, mais sur son contenant ? « Aux objets qui dépassent notre intelligence, dit saint Thomas, nous ne pouvons donner notre assentiment qu'à cause du témoignage d'un autre, et c'est là proprement croire. » Croire ce que dit Dieu, parce que c'est lui qui le dit, voilà la Foi. Pourquoi croyez-vous le mystère de la Trinité, par exemple? Parce que Dieu, témoin infaillible et d'une autorité suprême l'a révélé ; et c'est là le motif spécifique de la Foi. Le premier point, l'infaillibilité du témoignage divin, résulte de la notion de Dieu, et d'un raisonnement philosophique de théodicée. Le second point résulte des faits qui établissent la révélation chrétienne en général, et la révélation de ce mystère en particulier. L'historicité des écrits des apôtres, le caractère divin de la révélation chrétienne, établi par les miracles et les prophéties de Jésus-Christ, l'historicité des livres de Moïse, le caractère divin de la révélation mosaïque, voilà les signes extrinsèques, mais absolument certains de la

(1) Selon la doctrine catholique, le surnaturel est ce qui dépasse les ressources naturelles, les droits et les exigences de toute nature créée et possible. (Voir Vacant, *Etudes théologiques*, I, 339.) La nature est l'ensemble des choses que Dieu a créées ou pourrait créer : l'ordre fini. La surnature, l'ensemble des choses qui sont au-dessus de tout ce qui peut être produit par création.

Les mystères ne peuvent être connus naturellement par aucune créature. Ils sont au-dessus des lumières naturelles de toute intelligence créée.

Ils ne peuvent être connus que par une révélation appuyée sur l'autorité infinie de Dieu.

Mystères, toutes les vérités qui rentrent dans l'ordre surnaturel et regardent la fin surnaturelle ou les moyens d'y parvenir, pourvu que ces vérités n'appartiennent pas en même temps à l'ordre naturel qui découle de la création.

révélation « signes d'ailleurs accessibles à l'intelligence de tous ».

Telle est la doctrine des docteurs, et les fidèles la répètent. « Les évangélistes ont parlé, le témoignage a été porté, et la quadruple affirmation est si forte et si une qu'elle suffit et donne à tout réponse. L'Église de Pierre la perpétue, portant elle-même par l'accomplissement de sa promesse le gage de sa vérité. Et parfois des signes formidables font trembler le monde (1). »

Des principes immédiatement évidents, des faits bien constatés, voilà ce qui, en dernière analyse, rend la foi raisonnable et permet d'éviter le fidéisme. Mais la substance de la foi, son objet, son contenu, échappent à la raison, qui n'a prise que sur les conditions « extrinsèques » de la Révélation. C'est « l'extrinsécisme » opposé à l' « intrinsécisme », pour parler le langage barbare des théologiens.

La Foi, ainsi entendue, est donc l'acte de l'intelligence par lequel le sujet tient pour vrai tout ce que Dieu a révélé, parce qu'il l'a révélé, et qu'il ne peut ni se tromper ni tromper. L'objet de la foi, c'est donc ce que Dieu a révélé ; le motif de la foi, c'est la véracité de Dieu qui révèle. La démonstration du fait de la révélation n'est pas le motif de la foi; elle rend simplement croyables les vérités révélées en apportant des preuves, les motifs de crédibilité, miracles, prophéties, etc., qui donnent la certitude que Dieu a parlé et qu'il a révélé telle ou telle vérité. A partir de cette démonstration, le fidèle, ou plutôt le théologien, procède à l'acte de foi (2) et dit : je crois, parce que Dieu, vérité infaillible, a parlé (3).

---

(1) Psichari, *Le Voyage du Centurion*, 163.

(2) Duguet, *Traité des principes de la Foi*, 1716 : « Il suffit de s'informer si Dieu a parlé pour s'aveugler sur ce qu'il a dit, et après les preuves de la révélation, il n'en faut plus attendre des choses révélées. » Avec moins de respect, Scherer dira (*Mélanges*, 147) que l'on veut empêcher la visite du bâtiment, sous prétexte que le pavillon couvre la marchandise.

(3) C'est ce que dit Gardeil (Art. Crédibilité, *Dictionnaire de Théologie catholique*) : « Certain, par une preuve extérieure, que telle formule de la foi

* * *

Voilà le thème. Avant de l'examiner de plus près, il convient de présenter quelques remarques.

Certes, il ne faut pas confondre les doctrines des théologiens avec les états d'âme des fidèles ou même des théologiens. Tyrrell a pu écrire justement : « Si une analyse des actes de foi, de charité ou de contrition fait paraître ces actes comme très difficiles à réaliser, nous savons par cela seul que cette analyse doit être fausse, puisque les catholiques les plus simples et les plus ignorants produisent de tels actes facilement et fréquemment (1). »

---

est vraie, j'ai encore à adhérer à cet objet dans tout ce qu'il est intérieurement. Qu'est-il intérieurement? Je ne le sais pas, mais Dieu le sait. Il me faut donc me tourner, avec respect et obéissance intellectuelle, vers ce Dieu qui sait ce que j'ignore, et adhérer à ce que j'ignore, parce que Dieu le sait. »

Par la distinction radicale de la nature et du surnaturel, la révélation risque de devenir une doctrine impénétrable pour l'esprit, une formule magique : d'où obéissance passive, abdication.

Il est difficile de mieux résumer la méthode de l'Extrinsécisme, que ne l'a fait Laberthonnière : *Essais de philosophie religieuse*, p. 199.

« Le christianisme est essentiellement un fait historique. La vérité chrétienne est un ensemble de propositions connues par ouï dire qui dépassent complètement la portée de notre esprit et dont toute la crédibilité repose sur les titres de l'autorité qui enseigne. On établit que Jésus-Christ a existé, qu'il a réellement fait et dit ce qu'on lui attribue. On aboutit donc, sur les événements en question, à une certitude historique. Puis, examinant les faits en eux-mêmes, à cause de leur caractère extraordinaire, on juge qu'ils sont miraculeux; on en conclut que celui qui en est l'auteur est Dieu, comme il l'a déclaré lui-même. Mais puisqu'il est Dieu, on en conclut que la doctrine qu'il a enseignée et confirmée par ses miracles est divine et que par conséquent nous devons la croire, bien qu'elle dépasse la portée de notre esprit.

De cette manière, la doctrine chrétienne se présente à nous comme quelque chose d'absolument étranger et d'absolument extérieur à ce que nous sommes. Le surnaturel est une sorte de superfétation.

Par suite même de la position prise, on supposera un ordre de vérités naturelles, constituant une philosophie achevée, définitive; et on suppose, d'autre part, que, par la révélation, nous sommes en présence d'un ordre de vérités surnaturelles, parfaitement connues de la façon dont elles peuvent l'être. Le problème consiste à les concilier en évitant le rationalisme et le fidéisme.

Comme il ne serait pas suffisant, pour le besoin d'unité que l'on cherche à satisfaire, de montrer que la révélation ne contredit pas la raison et qu'elle dit seulement autre chose, on s'efforce d'établir des analogies qui rendent ces vérités surnaturelles au moins vraisemblables pour nous. On s'efforce de les concilier avec la science et la philosophie. »

1 *De Charybde en Scylla*, 82. L'auteur ajoute : « Le dépôt de la foi n'est pas simplement un symbole, une confession de foi. La profession de foi est enve-

Et pourtant les doctrines correspondent jusqu'à un certain point avec les états d'âme et doublement : d'abord parce qu'elles exercent sur les hommes une suggestion puissante et qu'elles se réalisent jusqu'à un certain point dans les consciences ; et puis, ce qui est plus important encore, parce qu'elles répondent à certaines exigences internes, parce qu'elles traduisent certaines attitudes psychologiques. La forme de foi, que nous sommes en train d'étudier, se présente comme un compromis entre certaines nécessités logiques et certaines exigences psychologiques, et ses variétés répondent à des manières d'être, à des virtualités diverses, en même temps qu'à des exigences historiques. Nous nous efforcerons de les distinguer.

D'autre part, il est impossible de nier que cette doctrine se présente avant tout comme la solution d'un problème logique, qui va se compliquant et se précisant à travers l'histoire du christianisme. Elle est donc un système et un produit de l'histoire : nous aurons à préciser, de ce double point de vue, ses conditions d'existence.

Le croyant a besoin de se garantir sa foi parce qu'il pense et qu'il lui faut intégrer sa foi à son système de pensée. Quand il ne pense pas encore ou qu'il renonce à penser, il peut se passer de garantie, et il peut se complaire à cette absence de preuves qui parfois exalte sa foi. Quand il pense et qu'il pense sa foi, il se trouve devant l'objet de sa foi, ou devant les raisons extérieures qui la lui garantissent.

Or, malgré les distinctions théologiques, l'objet de sa foi, le dogme qu'il professe, n'est pas affecté d'une inintelligibilité,

---

loppée dans la prière et doit en être dégagée. Les formulaires doivent toujours être contrôlés et expliqués par la religion concrète qu'ils formulent. *Lex orandi est lex credendi.* » Loisy écrit dans le même sens : *Autour d'un petit livre*, 194 : « La démonstration philosophique de l'existence de Dieu n'a joué qu'un rôle très restreint et tardif dans le développement de la religion et de la foi en Dieu. La priorité logique de cette démonstration rationnelle, dans le schéma officiel de la théologie catholique, ne correspond à aucune priorité réelle, et la connaissance religieuse de Dieu est autre chose que cette métaphysique de la divinité. »

d'une incompréhensibilité radicales. C'est un thème religieux, qui fait appel à la nature humaine et dont la puissance affective est considérable; c'est la solution d'une énigme morale et métaphysique; le Dieu-Homme, le Dieu qui s'incarne dans la nature humaine, qui se sacrifie, meurt et renaît de la mort, rachetant ses fidèles par la vertu expiatrice de son sang, n'est pas simplement « une formule énigmatique et ténébreuse que Dieu promulguerait au nom de sa toute-puissance, pour mater l'orgueil de notre esprit (1) ». Les dogmes ont, certes, un sens moral et pratique; ils expriment la vie de Dieu en elle-même et dans ses rapports avec la vie de l'humanité, « ils expliquent ce que nous sommes et ce que nous devons être et comment nous le deviendrons. Ils constituent donc pour nous dans leur ensemble une conception complète de la vie (2) ». Ils ne sont vraiment crus qu'autant qu'ils sont vécus ou qu'on s'imagine pouvoir les vivre. Ils ont d'abord l'intelligibilité de la vie.

Ç'a été justement l'effort de tous les grands novateurs et réformateurs religieux d'aller droit à un grand thème, excitateur d'énergie. Les novateurs l'inventent; les réformateurs le retrouvent en débarrassant la religion des dogmes surannés, en la ramenant à un petit nombre de points essentiels et salutaires. Les âmes de foi se mettent ardemment en présence de la doctrine pour la réaliser. Et ainsi « il n'y a plus une doctrine qui nous serait imposée d'en haut et du dehors, sans relation avec nous et que nous n'aurions qu'à enregistrer passivement. Les dogmes sont explicatifs de ce que nous sommes, explicatifs aussi de ce que nous avons à devenir (3) ».

---

(1) Laberthonnière, *Philosophie religieuse*, 272.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, 207 : « La chute d'Adam, la Rédemption, ne sont plus des événements qui se sont produits, il y a quelques milliers d'années, et qu'une autorité enseignante serait chargée de nous faire connaître comme un fait historique à jamais évanoui. C'est un événement qui domine le temps, que nous expérimentons dans notre condition actuelle, qui prend un sens par ce que nous sommes, de même que ce que nous sommes prend aussi un sens par lui. »

Ainsi, le croyant placé en face du dogme en éprouve la vérité morale et la cohérence logique ; ce sont des besoins affectifs et logiques qui ont abouti à sa formation ; rien d'étonnant qu'ils s'y reconnaissent. Une vie se reconnaît dans une vie ; un esprit se reconnaît dans un devenir historique, qui a abouti à un système. Joignons à cela ces sentiments intellectuels, sans compréhension véritable, ces impressions de comprendre, qui se joignent souvent à des états affectifs profonds, ces illusions sentimentales qui simulent l'intelligence.

Cela, c'est la *veritas vitæ* comme dit saint Thomas. C'est l'attrait moral des dogmes et leur puissance exaltante et salutaire, le sens de la beauté, de la vérité, du bien confondus ; c'est « l'Évangile qui parle au cœur ».

Il y aura quelque chose de ce genre de vérité dans toute croyance. Les dogmes ne sont jamais un bloc informe, entièrement inassimilable à l'esprit. On n'a jamais donné à croire aux hommes quelque chose qui, par aucun de ses éléments, n'eût aucun rapport à eux. Une religion est d'autant plus crue qu'elle suscite davantage les sentiments profonds. En ce sens, il est vrai de dire que la foi est « la rencontre de deux amours et non pas la liaison de deux idées (1) », que croire ce n'est pas appliquer les facultés logiques de son esprit à la vérité surnaturelle en vue de l'organiser méthodiquement à partir de certains principes ou de certaines données. « Croire, c'est vivre (2). »

Enfin, l'existence même de la théologie est là pour établir que les dogmes peuvent se relier entre eux de façon à former un tout organique, un système plus ou moins cohérent. Les principes n'en sont point démontrables, mais, une fois admis, l'ensemble se constitue sans trop de peine. La religion n'est

---

(1) LABERTHONNIÈRE, *Philosophie religieuse*, 161.
(2) *Ibid.*

pas un rêve incohérent et sans consistance (1). Le danger de la théologie, c'est du reste qu'elle dépasse le but. Emportée par l'élan dogmatique, elle se laisse aller au système et à l'esprit de système. Bien des choses, dans une dogmatique, ont cessé de répondre au sentiment primitif et ne répondent plus qu'à l'esprit de système.

Tout cela revient à dire que l'esprit humain ou du moins le cœur humain, placé en face du dogme mystérieux, s'y retrouve jusqu'à un certain point, et qu'il y a dans le sentiment de cette convenance le commencement d'un acquiescement.

Du reste, l'histoire et la psychologie concourront peut-être à montrer que le dogme, qui satisfait à cette exigence, est, au moins en partie, le résultat de cette exigence, de sorte qu'ici encore la foi qui se retrouve dans les objets religieux est, au moins en partie, la foi qui les a créés.

Mais c'est justement contre cette hypothèse que s'est édifiée la doctrine que nous examinons maintenant. Le Dieu « sensible au cœur », dont la présence serait immédiatement sentie dans les dogmes qui l'expriment et qui le représentent, est relégué au lointain du ciel dogmatique, et il ne peut plus être atteint que par des démarches indirectes et compliquées.

Cela vient d'abord de l'affinement et de la précision croissante de l'idée de vérité. Au contact de la pensée philosophique, la philosophie de la religion s'est accoutumée au schéma de la démonstration et de la preuve. Or, les raisons du cœur, l'harmonie de la religion avec nos dispositions morales intimes, peuvent bien rendre aimable ou vénérable une vérité de foi. Mais ce n'est ni évidence, ni démonstration. Et la démonstration échoue, et même elle est impossible, puisqu'il s'agit d'un mystère. Donc, même si on les retient, les raisons

(1) Les théologiens catholiques admettent trois principes qui rendent possible jusqu'à un certain point l'intelligence des Mystères : rapports avec la fin dernière de l'homme, analogies avec l'ordre naturel, rapport des Mystères entre eux.

du cœur doivent, pour engendrer la crédibilité, faire un détour par la véridicité du témoignage. On dira avec Pascal : « Qui donc a si bien connu le cœur de l'homme, si ce n'est Dieu ? » Et l'on retombe ainsi sur le Dieu témoin et garant de la vérité des dogmes, que d'autres raisons garantissent ; ce n'est que de cette manière que les raisons du cœur, transformées en arguments à l'appui de l'existence du témoignage divin, peuvent devenir des motifs de crédibilité (1).

C'est qu'en effet la théologie, en même temps qu'elle développait le dogme, a senti le besoin de maintenir et même d'accroître son inaccessibilité ; c'est elle qui fait l'inintelligibilité radicale du dogme, beaucoup moins inintelligible avant les distinctions de la théologie. Les idées de Mystère, de Surnaturel, de Révélation se sont précisées à mesure qu'on les posait pour elles-mêmes et qu'on les examinait en elles-mêmes, car la Révélation est, par essence, transcendante à la nature et ne la pénètre que comme une réalité étrangère, visible aux spectateurs seulement comme une existence, comme un fait contingent : qu'on la prenne sans critique, avant la critique, ou après la critique, elle a quelque chose de limitatif et d'extensif à la fois ; elle restreint la nature et elle la déborde. Mais la notion de Révélation s'est précisée surtout à mesure que se précisaient les idées contraires de Nature et d'Intelligibilité. Or, comme l'a vu profondément Stuart Mill, les preuves internes de la révélation ne sauraient jamais autoriser à lui attribuer une origine surnaturelle ; nulle raison concluante de croire que les facultés humaines, qui peuvent percevoir et reconnaître l'existence de certaines doctrines morales, sont en même temps impuissantes à découvrir ces doctrines (2). C'est

(1) Voir Gardeil, *Dict. de Théol. cathol.* Article : Crédibilité. D'autre part la confiance ne suffit pas et ne se suffit pas. « Il ne peut pas y avoir de confiance en Dieu sans des conditions définies de Dieu et de ses rapports avec le monde et avec l'humanité. La foi contient toujours un moment intellectuel sans lequel elle n'existe pas ; elle n'est jamais uniquement un sentiment ou un état d'âmes ».

(2) Stuart Mill, *Essai sur la religion*, 202.

ainsi que l'aspect extérieur du surnaturel est amené à prendre le pas sur l'aspect intérieur, et la méthode empirique sur la méthode d'immanence ; la vérité chrétienne s'impose du dehors, au lieu d'être recueillie et acceptée comme attendue et réclamée du dedans.

Et pourtant, il faudra justifier jusqu'à un certain point le contenu de la religion. Car « obligés de croire que la raison se trompe en jugeant le contenu, nous pourrions croire aussi qu'elle nous trompe en jugeant de la vérité du contenant. » La raison est-elle capable de prouver des connaissances qu'elle est incapable d'acquérir ?

Mystère, Miracle, Surnaturel, notions parentes, et qui se précisent par opposition. Il n'y a de Mystère qu'autant que se constitue l'intelligibilité qui l'exclut. Ce qui sera mystérieux plus tard, au sens plein, d'abord n'est qu'une anxieuse et vague terreur. Le monde religieux des mythes et des dogmes est d'abord un monde étrange et familier, étranger, certes, au cercle de la vie profane, mais pourtant étrangement mêlé à lui. C'est le temps où

...le ciel sur la terre
Marchait et respirait en un peuple de Dieux.

Les représentations religieuses originelles, comme on l'a bien montré, sont encore indifférenciées d'avec les mouvements et les actes qui rendent effective pour le groupe ou le sujet la communion où il tend : « La participation est si réellement vécue qu'elle n'est pas encore proprement pensée » (1). Il y a une foi qui ne cherche pas encore à comprendre ou à s'expliquer son objet : « Ubiquité ou multiprésence des êtres, identité de l'un et du multiple, du même et de l'autre, de l'individu et de l'espèce, tout ce qui ferait le scandale et le désespoir d'une pensée assujetie au principe de contradiction est implicitement admis par cette mentalité prélogique... Elle

(1) Lévy-Bruhl, *Fonctions mentales*, 427.

a son expérience à elle, toute mystique, mais bien plus complète, plus profonde, plus décisive que l'expérience souvent ambiguë dont la pensée proprement dite sait qu'elle doit accepter et même rechercher le contrôle. Elle s'en satisfait entièrement (1). » Ainsi la notion de mystère grandit et se précise à mesure que s'accroît la connaissance que l'homme possède de lui-même et du monde. Cette notion a besoin du contraste de la science pour s'affirmer et se préciser. En même temps elle se développe et tend à envahir toute la religion : obscurité invincible, secret divin, réalité qui dépasse toute intelligence, que la raison est impuissante à expliquer, à découvrir, à comprendre, même après la révélation.

Ainsi, quand s'est organisée, pour les raisons et dans les conditions que nous préciserons, la notion de deux mondes, de deux ordres, la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, les thèses incompatibles, précédemment unies dans une confusion synthétique, en vinrent nécessairement à se poser dans leur radicale incompatibilité (2). Et c'est alors que le Surnaturel inintelligible, et qui a besoin de l'intelligence, n'a plus trouvé pour l'accueillir que la méthode de « l'extrinsécisme ». Mais une telle méthode est inévitablement pleine de difficultés et de périls. Ne vide-t-elle pas la foi de son motif principal ? Ne risque-t-elle pas de trop démontrer, ou, au contraire, de rester lamentablement insuffisante et de se résigner, en fin de compte, à faire appel à la transcendance de l'Autorité pure (3) ? Elle réussit aussi longtemps qu'une croyance universelle la rend superflue. « Ils prouveront la

---

(1) *Ibid.*, 428.

(2) C'est l'opposition Raison-Foi et en même temps les différents essais de solution du conflit : juxtaposition pure et simple ; opposition surmontée ; coordination et subordination.

(3) Laberthonnière (*Annales*, 1908-1909, p. 411). : « L'Apologétique rationnelle n'est rien de plus qu'une fiction. On commence par poser en principe que les vérités religieuses doivent être démontrées au moins extrinsèquement : partant de certaines données qui seraient naturellement à la portée de tout le monde, on doit aboutir, par la seule vertu du raisonnement, à

vérité de la doctrine par les miracles, et les miracles par la doctrine, tant que les peuples croiront au miracle sur témoignage et que la doctrine ne sera pas contestée comme divine (1). »

L'ACTE DE FOI

Examinons de plus près la structure de l'acte de foi, selon la théologie catholique. Elle déclare d'abord qu'il ne peut être détaché de la vie du fidèle que par une fiction arbitraire. L'« habitude de la foi » précède et prépare l'acte de foi. Cette habitude, c'est, au sens psychologique, la manière d'être du fidèle, l'ensemble de ses dispositions et de ses inspirations ; au sens théologique, une vertu divinement infuse, une grâce habituelle qui rend capable de produire des actes de foi sous l'influence de la grâce actuelle.

La théologie décrit ici un fait incontestable, qu'elle entend, à vrai dire, comme un état surnaturel. Newman disait que c'est la pureté du sentiment, la sainteté, la soumission ou l'amour, peu importe le mot, qui est l'œil de la foi : on gagne à saintement vivre une élévation, une délicatesse, une pureté d'esprit indispensables à l'intelligence de la vérité des Écritures. Les âmes de sensualité ou d'orgueil se suffisent à elles-mêmes.

---

l'affirmation logique que de telles assertions sont à croire. Mais on constate ensuite que la foi ne se produit pas ainsi, parce que la foi exige en outre l'intervention de la grâce et de la volonté. Et on constate ensuite qu'il n'est pas possible de mettre sur pied cette démonstration parfaite avant de se décider et pour se décider à croire. Bien plus, il ne faut pas que cette démonstration soit jamais parfaite parce que les vérités étant scientifiquement démontrées ne pourraient plus être objet de foi. Et c'est alors que sous des formes différentes on fait appel aux suppléances subjectives, aux dispositions du sujet et à l'intervention de la grâce... En même temps, pour ne pas voir que de la sorte on avoue, non seulement l'insuffisance de la démonstration, mais le besoin qu'on a qu'elle ne suffise pas, tout en la disant nécessaire et possible, on laisse entendre que si elle ne suffit pas, c'est par la faute des individus qui ne sont pas ce qu'ils devraient être. »

(1) Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, II, 391.

C'est pourquoi l'habitude de la foi, qui maintient ferme le fidèle, le dispense, jusqu'à un certain point, de l'examen qui prouve la croyance et des raisons sur lesquelles s'appuie la crédibilité de la révélation. La plupart du temps, du reste, le croyant s'arrête à l'intention de la foi, c'est-à-dire à cet acte primitif et initial, qui contient à l'état de désir volontaire tout ce qui constituera l'acte intégral de la foi formée.

* * *

Mais voici le schéma classique de cet examen.

Il y a des raisons de croire, des « motifs de crédibilité ». L'assentiment de la foi n'est pas un aveugle mouvement de l'esprit.

Les raisons de croire ne suffiraient pas, sans une illumination et une inspiration qui font trouver à tous suavité dans le consentement et la croyance. La foi est une vertu surnaturelle, une grâce.

Cette illumination et cette inspiration, cette grâce, en un mot, est l'essence de la foi. C'est à cause d'elle que l'on croit, et non pas à cause des preuves et de leur action sur l'esprit. L'absolu de l'assentiment du fidèle ne se mesure pas à la force démonstrative des motifs rationnels d'adhésion. Dieu se révèle dans la grâce de révélation qu'est la foi. C'est la lumière divine qui fait la certitude de l'acte de foi. La foi, c'est avant tout la grâce de croire : de croire en la puissance qui est la grâce. La puissance de la grâce devient la puissance de croire (1).

---

(1) C'est ce que Leibniz a puissamment compris : « La foi divine, quand elle est allumée dans l'âme, est quelque chose de plus qu'une opinion, et ne dépend pas des occasions ou des motifs qui l'ont fait naître ; elle va au delà de l'entendement et s'empare de la volonté et du cœur pour nous faire agir avec chaleur et plaisir, comme la loi de Dieu le commande, sans qu'on ait plus besoin de penser aux raisons, ni de s'arrêter aux difficultés de raisonnement que l'esprit peut envisager. » (*Discours de la Conformité de la Foi et de la Raison*, p. 29.)

Mais la difficulté inévitable, c'est que la foi, qui, en un sens, est illumination et inspiration gratuites, au delà de toute raison, est, en un autre sens, raison de croire.

Selon que la théologie accentue l'un ou l'autre élément, l'acte de foi prend couleur de fidéisme ou de rationalisme ; mais, inévitablement, les exigences de l'orthodoxie ramènent l'autre élément pour faire contrepoids au premier. De sorte qu'au sein de chaque système, il y a plus ou moins la recherche du compromis ; de sorte que la succession des systèmes est gouvernée jusqu'à un certain point par cette oscillation.

Et en effet, il y a des théologiens qui mettent la science dans la foi, et qui assimilent la foi divine à la foi scientifique fondée sur l'évidence du témoignage. Je crois parce que je vois que Dieu l'a dit et que ce que Dieu dit est vrai. Puisque la foi est une adhésion intellectuelle et raisonnable et qu'elle ne repose pas sur l'évidence directe de la vérité, c'est donc sur l'évidence de la vérité dans le dire d'autrui, sur l'évidence du témoignage, qu'elle est fondée. L'acte de foi tend ici vers l'acte de science. Il deviendrait aisément une simple conclusion logique de prémisses rationnelles (1), la vue trop nette de l'autorité abolirait la foi, qui repose sur l'autorité pure et simple (d'un côté l'autorité ne peut se passer de l'évidence, et de l'autre l'évidence est destructive de l'autorité), si le théologien ne constatait aussitôt l'excès de l'adhésion sur les motifs ; ce qui lui fait admettre qu'elle est proportionnée au poids de l'autorité, non pas telle qu'elle apparaît, mais telle qu'elle est en elle-même. Autrement et sans franchir la nature, comment atteindre le monde surnaturel ? De sorte que le réalisme de la grâce vient compenser l'intellectualisme de la raison raison-

(1) On usera, il est vrai, de subterfuges, pour parer au danger ; liberté d'examiner ou de ne pas examiner ; liberté d'attitude intérieure au cours de la recherche, liberté d'un refus dans le passage du jugement de foi à l'acte de foi.

nante et la force surnaturelle de la lumière divine s'ajouter aux conclusions de la lumière naturelle. L'orthodoxie est sauve ; sauve aussi la vérité psychologique.

Mais, à la limite, ne peut-il y avoir, sous l'empire de la volonté, une adhésion de l'esprit indépendante de toute influence logique des motifs et de toute vue de la vérité ?

Seulement, si l'on superpose une telle adhésion à la première, ne cesse-t-elle pas d'être une adhésion raisonnable, à moins de rester en rapport avec les preuves ?

Ou bien encore, n'est-il pas possible, dans l'acte même de foi, de fusionner les motifs de crédibilité avec l'« objet formel », l'autorité de Dieu, qu'ils éclairent d'une lumière rationnelle. Les prémisses ne peuvent-elles être admises immédiatement avec leurs preuves tellement renfermées en elles-mêmes, tellement fusionnées avec elles, qu'il n'en résulte plus qu'une seule proposition immédiatement connue, par une sorte de vision synthétique (1). Le discours disparaît et fait place à l'intuition.

Ou bien encore, la Foi n'est-elle pas un simple déplacement de gravité de l'âme humaine ? L'adhésion naturelle, c'est une adhésion de simple constatation ; les vérités divines n'y présentent aucun intérêt ; elles y sont comme non avenues, comme si elles n'existaient pas. L'adhésion surnaturelle, au contraire, consiste, sous l'action de la grâce, à adhérer à ces mêmes vérités, comme au bien suprême auquel l'homme est destiné. Ainsi la foi surnaturelle succède immédiatement à la crédibilité théologique, la vérité est à la fois objet de foi et objet de science (2).

---

(1) Lugo.

(2) Père Hilaire, *Études franciscaines*, 1908. Hermès distinguait, on le sait, la « foi de connaissance », produit naturel et nécessaire de l'examen rationnel, assentiment qui se produit sans la grâce et sans la liberté, et la « foi du cœur » agissant par la charité, foi surnaturelle, foi vraiment libre. Mais l'intellectualisme d'Hermès est imprégné de Kantisme. La vérité et la réalité de l'histoire évangélique ne peuvent, d'après lui, être admises de telle façon que tout doute spéculatif soit exclu. Il ne serait pas absurde, pour la raison spéculative, d'admettre que Jésus, en se disant Dieu, ait été trompeur ou trompé. Hermès, après avoir discuté si le nouveau Testament et la tradition orale sont historiquement vrais « d'une façon extérieure », remet à la raison pratique le

Ou bien encore, on fera pénétrer plus profondément la grâce dans le travail de la raison. L'homme peut-il, sans l'illumination de la grâce, percevoir comme preuves les préambules de la Foi? S'il en est ainsi, il ne faut point imaginer de jugement de crédibilité, qui constitue un acte distinct. La perception de la crédibilité ne fait qu'un avec l'acte de foi. « Il n'y aurait plus lieu de dédoubler « la foi vivante en un acte de raison et un acte surnaturel », « d'appliquer sur l'acte naturel la dorure du surnaturel (1) ».

Une grande part est faite ici à la nature, sans que soit nié pourtant le caractère surnaturel de l'acte de foi. Mais la grâce surnaturelle ne sollicite à faire que ce que les lumières de la raison suggèrent : grâce surnaturelle, non quant à la substance, mais quant au mode d'opération.

C'est pourquoi une autre école soutiendra que les lumières de la raison ne sauraient fournir le motif d'actes surnaturels. Pour que la foi soit vraiment foi divine, il faut que l'autorité du Dieu révélateur qui l'inspire soit elle-même crue par un acte de foi.

Et ceux des Salmanticenses qui voient dans cette assertion de Suarez un cercle vicieux et qui croient répondre au problème par la distinction de Dieu comme auteur de l'ordre naturel et comme auteur de l'ordre surnaturel, et qui enseignent que la foi n'est surnaturelle et salutaire qu'autant qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu considéré comme auteur de l'ordre surnaturel, aboutissent en fin de compte à la question même : Dieu, auteur de la Foi, est-il connu naturellement ou surnaturellement?

---

soin de décider si la doctrine de Jésus, telle qu'elle est proposée dans ce livre et dans cette tradition, est « intérieurement » vraie.

D'où un subjectivisme, qui atteint aussi la théologie morale ; car, pour Hermès, les commandements de Dieu n'acquièrent force obligatoire, qu'en tant qu'ils sont intérieurement, après examen de leur objet, reconnus conformes aux exigences de la raison pratique.

(1) Rousselot, *Recherches de sciences religieuses*, 1910 et 1913.

*
* *

D'autres supposent la vue de la vérité comme condition préalable de l'acte de foi, mais ils en font abstraction dans l'acte même. Les jugements sur la véracité divine et sur le fait de la révélation ne conduisent qu'au seuil du sanctuaire. L'adhésion de foi ne se fonde plus sur l'évidence du témoignage ; mais sur la seule autorité du témoin.

La Foi suppose la vue des motifs, mais elle est motivée uniquement par l'autorité divine, sans aucune influence logique de la vue préalable sur l'assentiment. L'autorité divine, garante des vérités révélées, n'est plus seulement le motif de la croyance ; elle en devient la cause. La Foi, c'est l'autorité divine acceptée purement et simplement ; c'est le respect qui s'incline devant la supériorité. Croire, c'est captiver son intelligence sous l'autorité de Dieu. L'acte de foi s'appuie ontologiquement, mais non logiquement sur les certitudes préalables.

Mais, après tout, il se nourrit de ces raisonnements. Le départ est difficile entre la foi proprement dite et la confiance de la raison en elle-même et en son œuvre.

*
* *

La doctrine classique de saint Thomas ouvre magistralement l'ère de ces périlleuses spéculations. En voici l'économie essentielle :

Les dogmes ne peuvent être l'objet d'une adhésion naturelle de l'intelligence. L'objet sur lequel porte l'acte de foi, n'a pas le pouvoir par lui-même de causer l'adhésion ; par lui-même, il rebuterait plutôt l'intelligence, car il présente

« des apparences formidables d'impossibilité (1) » ! La science que nous avons de Dieu est celle qu'à partir de données sensibles nous pouvons acquérir d'un être purement intelligible. Ainsi l'entendement, se fondant sur le témoignage des sens, peut inférer que Dieu existe ; mais non connaître l'essence divine.

L'adhésion au dogme a lieu par l'intermédiaire de l'autorité divine, qui est reconnue par la raison et qui meut la volonté.

A partir de cette illumination, l'homme commence à participer de la vie éternelle. La foi se trouve entre deux pensées enquêteuses : l'une inclinant la volonté à croire, et celle-ci précède la foi ; l'autre tendant à l'intelligence des choses que l'on croit déjà ; et celle-là est ensemble avec l'assentiment de la foi.

Et voici comment est traité le problème qui nous occupe. L'acte de l'intelligence, qui précède et prépare l'acte de foi, et qui travaille sur les motifs de crédibilité, aboutit à une adhésion, qui est la conclusion d'une enquête, qui est une adhésion de science. L'enquête satisfaisant l'esprit, il conclut favorablement. C'est un acte de foi au surnaturel, mais qui est d'ordre naturel.

Ainsi, à l'aide de l'histoire et du raisonnement, le sujet établit que Dieu a parlé et que sa parole est vraie. Le témoignage divin ou la révélation divine est, de ce point de vue, chose qui se prouve, objet de science. Donc, cette reconnaissance du fait et de l'autorité de la parole de Dieu ne fait pas partie intrinsèque de l'acte de foi, même quand elle est l'effet de la grâce.

Mais l'autorité divine, ainsi établie à titre de conclusion, devient, dans l'acte de foi proprement dit, le motif de l'affirmation. Elle échappe alors à toute prise de la raison, et porte en elle-même sa vertu justificative. La volonté abandonne le

(1) PÈGUES, *Commentaire*, X, 63.

savoir, et s'abandonne à cette autorité, qui devient la cause de l'adhésion. L'intelligence, élevée au-dessus d'elle-même, atteint en quelque sorte la lumière de Dieu en elle-même, raison intrinsèque de la vérité de foi, acceptée pour elle et sur son témoignage. C'est donc Dieu lui-même qui se propose à la volonté, l'attire et s'affirme dans l'esprit par son entremise. Dans l'acte propre de la foi, l'autorité divine est chose qui ne se prouve pas, mais qui s'impose par elle-même ; l'affirmation divine se justifie par elle seule et c'est dans le fait d'y adhérer pour elle-même que consiste exactement la foi. La vérité première est à la fois ce qui fait croire et ce qui est cru ; ou, pour parler avec l'École, l'objet formel et l'objet matériel de la foi. Mais la Vérité première n'est pas appréhendée en elle-même ; elle n'est présente dans l'esprit que par son impulsion sur l'esprit. La Foi n'est pas vision. La Foi est de l'ordre de l'absence.

Pour résumer en peu de mots, le travail de la raison met l'âme en présence de Dieu, mais devant Dieu, la raison s'efface, le cœur se donne tout entier, et c'est la Foi qui apparaît.

Il semble bien qu'il faille distinguer deux stades : au premier c'est surtout l'intelligence qui agit, même quand elle est soutenue par les dispositions affectives : au second c'est un élan qui dépasse l'intelligence, une puissance d'affirmation saisie de vertige devant l'immensité qui affirme et qui est affirmée.

Cette doctrine est un dosage savant, un compromis délicat (1). Que l'on force un peu l'un des termes, et l'une des tendances conciliées, prenant le dessus, s'épanouira par-dessus toutes les autres, et ce sera le Rationalisme, ou au contraire le Fidéisme.

---

(1) Il s'agit de concilier une antinomie religieuse : la foi est libre dans son principe; et croire est toujours une solution personnelle et singulière. La science amène à des conclusions qui s'imposent nécessairement et qui sont impersonnelles et universelles.

Mais cet état d'esprit lui-même présente, l'histoire en témoigne, des variétés et des variations notables. Notre but n'est pas de suivre les controverses sur l'analyse de la Foi, particulièrement vives depuis le Concile de Trente, mais seulement de dégager les différentes attitudes qu'elles impliquent, en tant qu'elles ne sont pas de pures constructions de l'esprit de système, de purs produits de l'imagination théologique.

***

Le théologien, le docteur, et avec lui le fidèle qui raisonne, ne peut pourtant pas, si loin qu'il pousse le raisonnement, se résigner à connaître de façon purement raisonnable l'autorité de Dieu, motif de la foi; sinon il n'est plus qu'un philosophe et la foi proprement dite disparaît. Ne sent-il pas du reste, parvenu en présence de Dieu qui révèle, une autorité qui dépasse les arguments de sa raison, un surplus d'affirmation et d'être, qui lui apparaissent comme inexplicables? Pour parler comme les théologiens, l'autorité de Dieu intervient, dans l'acte de foi, sous une forme toute autre que dans les préambules de la foi.

Un des théologiens de Salamanque, Elizalde, dira que, dans le processus qui commence par les préambules et qui finit par la Foi, il y a plus de vertu motrice, et par conséquent plus de certitude à la fin qu'au commencement. C'est précisément cet excès de certitude qui est la foi.

Voici Suarez qui dit nettement que c'est Dieu même qui est, en même temps, l'objet et le fondement de la foi. La foi se fonde sur l'autorité de Dieu ; elle affirme en même temps ce qu'elle croit et ce qui la fait croire, cela sur l'autorité de ceci. Or c'est Dieu qui est cru et qui fait croire. Dieu en se révélant révèle sa véracité ; il révèle qu'il révèle, il se révèle.

C'est le moment fidéiste du système dans l'acte de foi ; l'autorité divine et la révélation ne sont admis que sur la parole de Dieu, c'est-à-dire par motif de foi divine. On adhère par un acte de Foi à l'autorité de Dieu, au lieu d'y adhérer simplement à cause des preuves fournies par la raison.

En effet, la raison humaine ne saurait être le fondement de la Foi ; « encore que la raison humaine soit requise, pour percevoir ce qui est proposé à croire, pour le connaître, pour juger qu'il est prudent de le croire et que cela n'est pas impossible, pourtant cela n'est pas le fondement de la Foi chrétienne ».

Ce qui fait que le système n'est pas tout entier fidéiste, c'est qu'avant l'acte de foi, le croyant affirme l'autorité de Dieu et le fait de la révélation, en vertu de motifs autres que le motif spécifique de la Foi divine. C'est seulement dans l'acte de foi lui-même qu'il n'admet plus l'autorité divine et le fait de la révélation que sur la parole de Dieu, c'est-à-dire par le motif de la Foi divine. Car l'évidence naturelle n'est pas la Foi. Et alors même que, chez les doctes, la Foi se double d'évidence naturelle, elle apporte toujours sa certitude obscure et son acquiescement au jugement de crédibilité.

Il y a donc dans l'assentiment de foi plus de certitude qu'il n'y en a dans les raisons qui le dirigent ; entre le jugement naturel, et l'entraînement de la volonté de croire, une illumination surnaturelle. La raison, soutenue par l'habitude de la Foi, prépare l'acte de foi. L'acte de foi est tout entier un acte surnaturel ; la volonté, entraînée par une illumination, dépasse les raisons de croire. L'autorité extérieure de Dieu, proposée à la raison, devient, dans l'acte de foi, l'autorité intérieure, qui fait affirmer Dieu.

D'autres appuieront sur le moment objectif de cette autorité. La Foi, ce n'est plus la connaissance subjective de la révélation ; c'est la révélation même, agissant objectivement dans le fidèle. L'autorité du témoin devient l'action de Dieu. La Foi ne

connaît plus d'autorité, mais l'action divine, la vertu infuse affirme en elle et par elle les « objets matériels », les dogmes en qui consiste l'acte de foi. Ce n'est pas la connaissance de la véracité divine qui fait la Foi, mais la véracité divine elle-même, la toute-puissance divine qui opère et qui élève l'intelligence pour produire l'assentiment. Seule l'autorité de Dieu en elle-même est capable de fonder une adhésion parfaite, et non pas l'évidence de la vérité du témoignage. Seule l'autorité objective, et non pas l'acte subjectif, par lequel l'autorité est affirmée (1).

C'est donc, après les motifs de crédibilité, quelque chose comme une suggestion intérieure, la suggestion divine, l'appréhension suasive (2).

D'autres accentueront la différence, l'abîme qu'il y a entre le Dieu de la raison et de la nature et le Dieu de la révélation et de la Foi. Comment le premier introduirait-il le fidèle dans l'ordre surnaturel ? Les Salmanticenses distinguent Dieu comme auteur de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, et ils enseignent que la Foi n'est surnaturelle qu'autant qu'elle s'appuie sur le témoignage de Dieu considéré comme auteur de l'ordre surnaturel.

D'autres encore appuieront davantage sur l'acte de volonté. C'est la volonté qui, après les raisonnements, fait passer l'esprit de la science à la Foi ; l'esprit perd pied dans ce passage et fait un saut dans la nuit ; la lumière de la raison s'éteint dans le sanctuaire de la Foi (3). Peut-être même, pour ce coup d'état de la volonté libre, faut-il oublier les motifs de crédibilité, dépouiller Dieu de ses preuves, admettre immédiatement et sans preuves : un coup de volonté dans la nuit (4).

---

(1) ELIZALDE, *Forma verae religionis*. (Naples, 1662). — THYRSE GONZALEZ, *De infaillibilitate romani pontificis*, Romae, 1689, et *Manuductio ad conversionem mahometanorum*, Dillingen, 1689. — Cardinal BILLOT, *De virtutibus infusis*. (2e éd. Rome 1905.)

(2) ULLOA.

(3) MAZZELLA.

(4) ARRIAGA, Viva.

Volonté éperdue et fascinée qui, après la recherche de l'esprit, vient s'abattre sur le Dieu qui se dérobe à la raison; grâce divine qui illumine et qui suggère : deux manières différentes et pourtant très voisines d'exprimer en termes d'irrationalité une action supra-intellectuelle; quelque chose qui est de l'ordre affectif et sentimental : principes qui se combinent du reste dans de tels systèmes empressés à faire coopérer la grâce et la liberté.

Du reste, l'obscurité n'est point totale dans cette nuit de la Foi. Le regard reste tourné vers la vérité première, qui manifeste obscurément, mais avec une efficace que rien ne trouble, la vérité contenue dans l'assertion proposée. L'acte de foi scientifique, qui précède l'acte de Foi proprement dit, laisse des traces dans l'esprit. Tandis que la foi embrasse son objet dans l'obscurité, l'esprit du croyant reste dans la lumière qui lui montre l'objet comme croyable, et il ne tient qu'à lui de regarder vers la lumière. L'acte de foi n'est pas une vision de la vérité, mais il se fait dans la lumière.

Tel est donc l'effort de la Foi. Ou bien immanent à la nature et se retrouvant dans la raison même : l'acte de Foi n'est alors que la raison exaltée. Ou bien transcendant à la nature et séparant profondément l'acte naturel et l'acte surnaturel. Dans ce dernier même on est amené à distinguer, selon qu'on le considère comme plus ou moins radicalement distinct de l'acte naturel : selon que l'objet de science se retrouve plus ou moins dans la Foi, ou qu'au contraire la Foi est considérée comme radicalement étrangère à la science (1).

---

(1) Il semble que toutes ces doctrines aient un trait commun. Le travail de la raison met l'âme en présence de Dieu ; mais devant Dieu, la raison s'efface et c'est la Foi qui apparaît.

Le motif de la Foi est alors l'autorité de Dieu. Mais la notion de Dieu et de son autorité, est-elle rationnelle ou révélée ? Ici commencent les divergences. Est-ce le Dieu d'Abraham et de Jacob, ou le Dieu des philosophes et des savants ?

Si l'autorité de Dieu est certaine par raison, et si c'est le concept rationnel de Dieu qui fait l'autorité de la Foi, y a-t-il dans la Foi autre chose que la



Quelles que soient les divergences des docteurs, il y a une doctrine catholique et le Concile du Vatican la formule avec netteté. La droite raison démontre les fondements de la Foi. Mais les motifs de crédibilité ne sont pas la Foi et ne l'engendrent pas nécessairement : il se peut fort bien qu'ils soient connus et qu'on demeure incrédule ; qu'on soit incapable de les examiner et qu'on ait pourtant la Foi.

Ainsi la Foi veut être raisonnable sans être pourtant rationnelle. Les préambules de la Foi sont une condition nécessaire et pourtant insuffisante. Ceci contre le Fidéisme qui refuse à la raison le pouvoir de connaître les vérités religieuses ou morales d'ordre naturel, et affirme l'absolue nécessité de la révélation pour manifester ces vérités et en donner la certitude. Le Fidéisme, par défiance de la valeur de la raison humaine ou par exagération de l'autorité, fonde la Foi, et même la raison, sur la Foi qui peut seule donner une véritable certitude des principes de la raison. Et contre le semi-fidéisme, qui refuse à la raison, dans la preuve des préambules de la Foi, la possibilité d'arriver à un jugement ferme ; ou tout au moins qui n'exige pas ce jugement ferme comme condition de l'acte de foi.

Le motif de la Foi suppose donc que l'esprit se rende compte de la vérité de plusieurs propositions : Dieu existe ; il ne peut

---

raison ? Si elle est certaine par révélation extérieure ou intérieure, à quoi bon la raison ? Si elle est certaine par révélation intérieure, à quoi bon les Ecritures, l'Eglise, la révélation extérieure ?

Mais c'est l'art du Catholicisme, de savoir doser et mélanger les extrêmes et les incompatibles.

Le Dieu de la Révélation peut-il se passer, du reste, du Dieu de la Nature ? Qu'est-ce qui fait les dieux divins ? Qu'est-ce qui fait reconnaître les dieux comme divins, sinon le concept des Dieux ? Même dans le vertige de sa foi, comme dans celui de l'extase, le croyant n'emporte-t-il pas une notion, une idée, qui éclaire cet abime ? Tant il est difficile de se passer de la raison même dans les élans hyperrationnels.

ni se tromper, ni nous tromper ; il a révélé telle doctrine et s'en porte garant. Cela étant connu, la Foi s'établit par son motif propre : *propter auctoritatem Dei revelantis*.

Il y a donc un minimum de critique confié à la raison et qui précède l'acte de foi (1).

C'est bien le sens des propositions que l'Église fit souscrire à Bautain en 1835. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu; la révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme; la révélation chrétienne se prouve avec certitude par la double tradition écrite et orale, qui établit à son tour les miracles et la résurrection de Jésus-Christ. En un mot « l'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme par la révélation et la grâce ». La Foi est postérieure à la révélation. L'assentiment à la vérité révélée présuppose non seulement le fait de la révélation, mais encore une connaissance suffisamment certaine de ce fait, ainsi que des raisons spéculatives et pratiques d'adhérer à cette révélation. Mais cet assentiment n'a lieu que par un secours intérieur, par l'illumination et l'inspiration.

La raison va même plus loin. La raison éclairée par la Foi trouve quelque intelligence, et même très fructueuse, des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par le rapport des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme, encore qu'elle ne devienne jamais apte à les percevoir comme les vérités qui constituent son objet propre (2).

---

(1) LEIBNIZ. *Discours de la Conformité de la Foi et de la Raison*, par. 29 : « Les motifs de crédibilité justifient une fois pour toutes l'autorité de la Sainte Ecriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cède dans la suite, comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances... car il faut bien qu'elle ait des caractères que les fausses religions n'ont pas ; autrement Zoroastre, Brama... seraient aussi croyables que Moïse et Jésus-Christ. »

(2) Concile du Vatican.

Cf. LEIBNIZ *Discours de la Conformité*, par. 54 : « Les mystères reçoivent une explication, mais cette explication est imparfaite. Il suffit que nous

Ainsi la raison se coordonne à la Foi. « Quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut y avoir de véritable désaccord entre la foi et la raison. Cette apparence de contradiction vient ou de ce que les dogmes de la Foi n'ont pas été compris et exposés suivant l'esprit de l'Église, ou de ce que les erreurs des opinions sont prises pour des jugements de la raison...

La Foi et la raison se prêtent un mutuel secours ; la droite raison démontre les fondements de la Foi, et, éclairée par sa lumière, elle développe la science des choses divines : la Foi délivre et prémunit la raison contre les erreurs et l'enrichit d'amples connaissances. »

L'AUTORITÉ DE L'ÉVIDENCE ET L'ÉVIDENCE DE L'AUTORITÉ

A partir de la philosophie thomiste, l'autorité de l'évidence s'efface définitivement devant l'évidence de l'autorité. Le schéma officiel de l'Église, basé sur cette philosophie, c'est que la foi est soumission à l'autorité divine. L'autorité elle-même est placée entre deux vérités : la vérité naturelle des préambules de la Foi, la vérité surnaturelle des dogmes. Entre le monde de la nature et le monde surnaturel, la Foi est le médiateur et le véhicule. Elle va d'un moment à l'autre de la vie divine.

La vérité des dogmes n'intervient pas dans la Foi. Ils transcendent la raison humaine. Éclairée par la foi, elle peut s'en faire quelque représentation : analogie, liaison des dogmes les uns avec les autres, rapport des dogmes aux fins

---

ayons quelque intelligence analogique d'un mystère... mais il n'est point nécessaire que l'explication aille aussi loin qu'il serait à souhaiter, c'est-à-dire qu'elle aille jusqu'à la compréhension et au comment. » Cf. par. 56.

surnaturelles de l'homme; tels seront les moyens de la théologie. Mais tout cela est au second plan, après la foi, et n'y intervient pas. Ce n'est pas le contenu de la foi qui l'impose, mais d'abord le témoignage extrinsèque.

Une philosophie naturelle s'est édifiée, qui a rendu le dogme étranger à la raison. L'idée de révélation s'est établie de plus en plus dans sa spécificité et dans sa transcendance. Pour rattacher le surnaturel à la nature, il faut dorénavant l'artifice d'un détour, une opération extrinsèque, une garantie externe de la révélation; et ce garant, c'est un être, auteur de la nature à la fois et du monde surnaturel, qui, créateur de l'un et principe de l'autre, assure le passage de l'un à l'autre, revêtant dans son passage de l'un à l'autre des caractères nouveaux.

Si la foi chrétienne a pour objet des mystères, dont la raison naturelle ne peut ni démontrer l'existence, ni comprendre l'essence (même après la révélation), la foi chrétienne ne peut être une intuition ni une démonstration philosophique, qui enlèverait à ces vérités leur caractère mystérieux : elle ne peut être qu'une connaissance extrinsèque, appuyée sur le témoignage de Dieu, qui livre le fait, l'incarnation par exemple, sans en expliquer le mode intime, laissant ainsi la vérité enveloppée d'ombre.

Le salut de l'homme exige en effet que la révélation divine lui fasse connaître un certain nombre de vérités, incompréhensibles pour sa raison (1).

Ainsi, à mesure que l'intelligence constate, en même temps que l'existence du dogme, son inintelligibilité, elle fait le détour de l'extrinsécisme, et va chercher en dehors de lui,

---

(1) Il est bien entendu qu'Albert le Grand a précédé saint Thomas dans cette voie. Il distingue très nettement la doctrine rationnelle et l'évidence d'une part, et la foi obscure et l'autorité, d'autre part. Il affirme catégoriquement l'impossibilité de croire et de savoir une même vérité à un même point de vue. Avec lui la philosophie démontre les préambules de la foi, sans pénétrer dans le contenu mystérieux de la foi.

dans l'histoire et la philosophie, sa raison d'être et sa garantie (1).

Mais il n'en a pas toujours été de même. Et il semble que le contenu, le moment intellectuel du dogme, effacé de la foi, à partir du thomisme, y soit très marqué, au contraire, à une époque antérieure. Il est exagéré de prétendre avec quelques-uns qu'il y ait régné seul, ou même qu'il y ait été prépondérant. Mais il y a été présent et agissant, au lieu d'être relégué, comme par le thomisme, dans la perspective qu'ouvre la foi. Du couple primitif, la révolution thomiste a accentué l'un des membres, l'Autorité, laissant dans l'ombre la Vérité, si nous entendons par Vérité le contenu même du dogme (2).

* * *

Est-ce à dire que le grand problème pour les Pères, surtout pour les Pères Grecs, ait été, comme on l'a dit, celui de la raison dans la foi, et non celui de la raison avant la foi? C'est sur le dogme, sur le mystère que porterait leur effort. Saint Augustin même et saint Anselme auraient été bien plus préoccupés de faire entendre qu'on verra dès qu'on aura cru que de

---

(1) Descartes ne s'est-il point souvenu de saint Thomas? Il prouve l'existence de Dieu, puis fait appel à la véracité divine pour garantir tout l'irrationnel de la pensée. Il y a là une démarche analogue à l'extrinsécisme de saint Thomas. Mais l'irrationnel de la pensée, que le Dieu cartésien garantit, ce ne sont pas des dogmes, c'est la connaissance sensible en général, connaissance par les sens ou connaissance par la mémoire, ce qui se passe dans le temps.

(2) La difficulté de « l'extrinsécisme » c'est que, si la raison humaine n'atteint point l'être, si elle est hétérogène à la raison divine, il est difficile d'affirmer leur unité, ou, ce qui revient au même, leur conciliation possible. Aristote, saint Thomas et Kant, rencontrent tous trois la même difficulté, et sont plus près les uns des autres qu'il ne semble.

L'extrinsécisme amène inévitablement la protestation de tous ceux qui croient que la défiance envers la raison est mortelle. Voir Emerson, *Autobiographie*, I, 125 : « Dieu ne fait pas usage de l'Autorité personnelle. C'est l'effet direct de toute vérité spirituelle d'abroger, de nullifier l'autorité personnelle. »

donner des raisons de croire en prouvant la révélation (1). C'est peut-être aller trop loin, mais on peut, jusqu'à un certain point, admettre, avec Heitz et Mandonnet (2), l'absence, jusqu'au thomisme, d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et celui de la théologie, c'est-à-dire entre l'ordre des vérités rationnelles et celui des vérités révélées. Les deux ordres restent confondus : la philosophie proprement dite étant intégrée à la révélation, sur le plan de laquelle elle est haussée, parce qu'elle procède d'une illumination, l'intelligence humaine n'accomplissant son opération que sous l'action illuminatrice et immédiate de Dieu, et trouvant ses principes mêmes dans la lumière de la science divine. Ou bien, si les deux ordres sont distingués, la distinction demeure théorique, et, en fait, n'aboutit pas.

Ainsi, chez la plupart de ces théologiens, la connaissance rationnelle serait conditionnée de telle sorte par l'illumination divine, qu'un théologien moderne serait embarrassé de dire si c'est la connaissance rationnelle qui est surnaturelle ou la révélation qui est rabaissée au niveau de la raison.

La raison, illuminée par la lumière divine, peut pénétrer le sens des mystères chrétiens; commencement de vision béatifique. Le contenu même de la révélation, objet de foi, devient objet d'intelligence. On vise à connaître intrinsèquement la vérité révélée.

La connaissance naturelle se distingue encore mal de la foi surnaturelle. Le Surnaturel enveloppe tout, et l'Ame, éclairée par la Grâce, vit familièrement dans cette intelligibilité supérieure. Les motifs extrinsèques, qui prouvent l'autorité du

---

(1) BAINVEL, *Un essai de systématisation apologétique.* (*Revue d'Apologétique*, 1908.)

(2) HEITZ, *Essais historiques sur les rapports de la Raison et de la Foi, de Bérenger de Tours à saint Thomas.*

MANDONNET, *Siger de Brabant.* GILSON vient de reprendre cette thèse dans ses *Etudes de philosophie médiévale.*

témoignage, le cèdent aux raisons intrinsèques qui tendent à légitimer directement les Mystères (1).

Au contraire, le Thomisme, sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, apporte la solution devenue classique des relations de la Foi et de la Science.

L'homme ne connaît que le sensible, et s'il peut savoir naturellement que Dieu est, il ne peut savoir ce qu'il est. Toute la vérité divine est du domaine de la révélation. Même l'analogie ne permet pas de saisir, si peu que ce soit, le surnaturel en lui-même. Le motif de croire n'est donc jamais « la vérité intrinsèque », mais seulement l'autorité divine, qui repose sur les démonstrations de la raison.

Ainsi la première philosophie chrétienne n'aurait pas fait de distinction radicale entre le Mystère et la Raison ; elle se meut sur le plan du Gnosticisme et du Néoplatonisme. Au contraire « l'Extrinsécisme » s'est développé à mesure que se précisaient les notions de Raison et de Mystère, de Nature et de Surnaturel. L'Aristotélisme avec sa psychologie de la nature et sa doctrine de la connaissance sensible, entrant, de par saint Thomas, dans l'économie chrétienne, l'opposition de la raison naturelle et du dogme chrétien s'est précisée. La philosophie est devenue une espèce d'introduction à la religion, une espèce de religion naturelle, fondement de la religion positive, mais incapable d'en pénétrer ou d'en justifier les dogmes. Le passage de l'une à l'autre, et leur juxtaposition dans l'esprit, n'est alors possible que par les artifices que nous avons décrits (2).

---

(1) GARDEIL, *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. Crédibilité.

(2) Il s'agit de concilier une véritable antinomie religieuse, dont voici les deux termes : 1° Le Surnaturel et la Nature sont hétérogènes ; 2° le Surnaturel et la Nature doivent former un système rationnel et pouvoir être objet de science. Le rationalisme illuminé aussi bien que l'extrinsécisme thomiste ne représentent du reste qu'une partie des tendances qui s'agitent dans l'Église. Il faudrait y joindre toutes les formes de fidéisme, pour compléter le tableau. Gilson a bien montré comment saint Pierre-Damien représente l'opposition à la raison dans la Foi ; et il rappelle heureusement le mot de

Plus tard la polémique protestante viendra raviver le problème, en précisant l'opposition de la Foi confiance et de la Foi croyance (1). Et le conflit de la science et de la critique philosophique avec la théologie conduira la théologie à maintenir et à accentuer la distinction des deux ordres.

* * *

Thèse excellente, à condition de ne point l'exagérer.

Certainement la doctrine augustinienne de « l'Illumination » domine le Moyen Age. Augustin voulait dire que l'âme ne peut atteindre à la vérité intellectuelle sans une influence mystérieuse de Dieu, qui produit en elle comme une image de la vérité : nous voyons la vérité de toutes choses dans la vérité de Dieu. Ainsi Dieu opère dans la raison même, non pas par une révélation proprement dite, mais par une sorte de coopération et de création continuée (2). Et ce docteur attend beaucoup de la raison illuminée : ne reconnaît-il pas que les platoniciens lui ont enseigné le Dieu infini et le Dieu triple, Créateur, Vérité, Bonté? Il n'y a pas deux vérités; mais une seule enseignée dans l'Évangile, et dont il cherche la raison dans la philosophie.

Mais saint Augustin reproche à ces mêmes platoniciens d'ignorer ou de repousser l'Incarnation, la Rédemption et la Grâce. Il proclame le caractère mystérieux des Mystères. Il admet la Foi, adhésion intellectuelle aux vérités divines, garanties non par une vision interne, mais par des témoins

---

Grégoire IX : *Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Etudes*, 45.

(1) Voir le chapitre suivant.

(2) Saint Bonaventure dira après lui que la lumière de l'intellect créé est insuffisante par elle-même à nous assurer la compréhension certaine d'une chose quelconque sans la lumière du Verbe éternel et que la lumière divine est plus intérieure à l'âme que ne l'est l'âme elle-même.

dignes de créance. Avant toute foi, la raison doit montrer, non la vérité intime des affirmations du témoin, mais ses titres à être cru sur parole. Dans l'acte de foi même, la raison garde cette vision de l'autorité du témoignage autorisé : les témoignages « *quibus visis, non visa creduntur* ». Ainsi, la foi précède la raison ; la raison s'arrête au seuil du mystère, sans demander à la foi d'attendre, jusqu'à ce qu'elle ait mieux compris (1). C'est après avoir cru que le fidèle cherchera des explications plus ou moins satisfaisantes du dogme (2).

L'autorité, vérifiée et reconnue par la raison (3), est le support de la foi, et non pas la vérité intrinsèque des objets de la foi. Et l'autorité providentielle de l'Eglise joue dans la foi augustinienne un rôle considérable (4).

Pourtant cette vérité intrinsèque est plus près de la raison qu'elle ne le sera après saint Thomas, et beaucoup de docteurs suivent la doctrine augustinienne de l'illumination.

Pour un saint Anselme, la raison, aidée de l'illumination divine, approfondit, après la foi, le contenu de la croyance et

---

(1) Que la doctrine de l'illumination rationnelle n'entraine pas inévitablement à spéculer sur les choses divines, c'est ce que prouve l'exemple de Guillaume d'Auvergne.

(2) Telle sera bien l'attitude d'un saint Bonaventure ; la raison, avertie par la foi, se satisfait dans la considération du mystère de la Trinité.

(3) Les miracles et les prophéties, la sainteté du christianisme et la transformation morale du monde, voilà, pour Augustin, les raisons de croire au christianisme. Toute preuve de la révélation par les miracles suppose, du reste, la connaissance naturelle de Dieu. (V. Portalié, art. Augustin, *in Dict. de Théol. cath.*, et Battifol, *Le Catholicisme de saint Augustin.* — Voir aussi Ch. Boyer, *L'Idée de Vérité dans la Philosophie de saint Augustin*, p. 156 et suiv.)

Le caractère ambigu de la raison laisse dans le vague, — avant les analyses thomistes, — le passage de la raison à la foi, dans l'acte de foi, et le rôle de l'autorité divine.

La raison illuminée dispense jusqu'à un certain point de la foi, puisqu'elle peut atteindre les mystères; elle peut donc faire disparaître le problème.

Mais là où elle le laisse subsister, n'y a-t-il pas souvent tendance à pénétrer de raison l'aperception de l'autorité, base de la foi?

(4) Il y a toujours eu chez les grands catholiques une nuance de ce traditionalisme qui portera un de Bonald, un Lamennais à affirmer que la raison individuelle est incapable d'atteindre la vérité sans la raison universelle.

arrive ainsi, par son travail discursif, à un état intermédiaire entre la foi pure et simple et l'évidence de la vision. Anselme veut démontrer par des raisons nécessaires, après l'Ecriture, mais sans recourir à son autorité, les enseignements de la foi sur la Trinité et l'absolue nécessité de l'Incarnation. Préparé par la foi, et illuminé d'en haut, l'homme atteint l'intelligence des mystères divins (1). « La raison atteint dans cette vie, à l'intelligence des vérités éternelles. La foi simple et naïve s'enrichit de conclusions théologiques, qui sont comme des illuminations, des révélations supplémentaires, descendues d'en haut pendant la méditation des divins mystères. » Dans le même sens, les Victorins iront aussi loin.

En un autre sens il est excessif d'étendre à toute la philosophie médiévale cette même thèse de la non-distinction de la foi et de la raison et de dire, avec Heitz, qu'il n'y a pas de rationalistes au Moyen Age et que la raison, même chez Scot Erigène, Roscelin, Siger de Brabant, c'est toujours la raison illuminée (2).

De ce courant illuministe, il subsistera quelque action; même après le triomphe du thomisme. Il y a dans le Mysticisme spéculatif la prétention à une faculté intermédiaire entre l'intuition mystique, extatique et irrationnelle, et la pure raison; assez analogue à la Raison illuminée et très capable de pénétrer les mystères, de suivre l'Être depuis son fond et son origine, à travers ses aventures et toutes ses manifestations.

---

(1) Comme le dit justement GILSON, *Études de philosophie médiévale*, p. 17 : La raison « démontre après qu'elle se trouve prévenue et informée de ce qu'il y a lieu de démontrer ».

(2) La thèse est véritablement excessive pour ces auteurs. Elle l'est peut-être même pour Abélard. (Voir KAISER, *Pierre Abélard critique*, 1901, p. 146.) Dans ses solides *Études de philosophie médiévale*, p. 14, GILSON s'efforce d'établir, lui aussi, que la préoccupation principale de Scot Erigène fut de confondre philosophie et théologie sous l'indiscutable autorité de l'Écriture, et qu'il conçut la connaissance philosophique et naturelle comme un cas particulier de la révélation. Et s'il reconnaît qu'Abélard sait mieux que ses prédécesseurs ce qu'est une démonstration rationnelle et qu'il distingue l'attitude du philosophe de celle du croyant, il s'efforce, avec beaucoup de vigueur, de montrer que son prétendu rationalisme va de la foi à la raison.

Le romantisme religieux voudra risquer lui aussi la même fortune. Comme Fichte, Hegel ou Schelling reconstruisaient le monde à partir du Moi, de l'Être, ou de l'Abîme sans fond, Günther développera la suite des mystères, par une série de démarches rationnelles, à partir du sujet absolu qui s'oppose à soi-même et surmonte cette opposition.

C'est, sous des doctrines diverses, une des grandes tendances du christianisme, issue de la philosophie antique; la raison de l'homme, participation bornée mais immédiate à la raison de Dieu; l'acte primordial de la pensée suspendu à l'intuition de l'Être divin. C'est la philosophie antique, au moins telle qu'elle était au temps du Néoplatonisme, circulant à travers les catégories de la pensée chrétienne. L'autre grande tendance ira contre la Métaphysique religieuse et contre l'Antiquité. Elle distingue deux ordres, strictement hétérogènes, enferme la raison dans la nature créée et relègue la vie divine dans le divin même, dans l'inaccessible surnaturel.

Le rationalisme illuminé vient de plus loin que saint Augustin. Il remonte à l'hellénisme, au platonisme, à la doctrine des Idées, et il se rattache expressément au Néoplatonisme et à sa prétention de saisir l'être à tous ses degrés de manifestation, à partir de son inintelligibilité primordiale : le Gnosticisme n'est que l'expression hétérodoxe de cette tendance ; la Gnose, une connaissance supérieure, qui, chez les Gnostiques, s'unit à la pratique de moyens mystérieux, qui mènent au salut (1). Dans la gnose chrétienne d'un Clément d'Alexandrie, la foi, reçue dans le baptême, dissipe les péchés qui aveuglent l'homme et rend à l'œil spirituel la faculté de voir Dieu. Croire, c'est être régénéré, recevoir la connaissance de Dieu, s'élever à la vie de l'esprit. Sans s'être appliquée à chercher Dieu, la Foi confesse qu'il est Dieu. Il faut partir de cette foi et, croissant

(1) Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907. — de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, 1913. — Bousset, *Kyrios Christos*, 1913.

en grâce devant Dieu, acquérir la connaissance. Croire que Dieu est le Fils, qu'il est venu, qu'il est apparu sous une certaine forme, pour une certaine cause et qu'il a souffert, c'est l'objet de la foi. Dépasser ces faits, demander ce qu'est le Fils, essayer de comprendre sa nature, c'est l'objet de la Gnose. La Foi accepte les faits, la Gnose raisonne sur les faits. La Foi est comme la « πρόληψις » stoïcienne, l'intuition qui précède le raisonnement. La Gnose, comme la « κατάληψις » le raisonnement qui explicite et confirme. La Gnose est la connaissance intelligente des vérités auxquelles le fidèle donne d'abord par la foi une sorte d'adhésion instinctive (1).

Il faut donc reconnaître que, chez quelques Pères grecs et même en partie chez les Pères latins, et aussi dans le haut Moyen Age, le contenu de la foi jusqu'à un certain point l'impose, sans recours aux témoignages extrinsèques. A la période de jeunesse dogmatique, l'attention se porte sur l'élaboration du dogme, et la fécondité systématique accapare l'effort et donne l'impression de la vérité qui se développe par sa vertu propre.

Mais il faut ajouter aussitôt que l'autorité s'ajoute à l'évidence intrinsèque : le souvenir et le témoignage, la force de la tradition, la puissance du corps social qui fonde dans le passé et sur la personne de son fondateur l'autorité de sa doctrine, substituant la mémoire à la perception directe, substituant à la vision du Christ vivant et parlant, la chaîne des témoins et des garants qui s'allonge à mesure que le temps dure, de sorte que le langage muet de ce témoin vivant qui est l'Église, finit par prendre presque la place de Jésus-Christ.

Et le rôle de cette enveloppe autoritaire devient en effet prédominant, à mesure qu'une philosophie naturelle s'édifie, qui rend le dogme étranger à la raison. Pour le réintégrer dans la nature, il faut une opération extrinsèque, une garantie externe de la révélation.

---

(1) *Paedag.*, I, 25-28. — *Strom.*, VII, 55-57.

La garantie de la révélation par un être qui tient de la nature et en même temps du monde surnaturel, qui fait et qui assure le passage de l'un à l'autre, revêtant dans son passage de l'un à l'autre des attributs nouveaux, qui venant du monde surnaturel et tenant pourtant de la nature, est retourné au monde surnaturel : Jésus-Christ, devenu Dieu. Le porteur des dogmes est devenu un dogme; une personne historique et un dogme à la fois; et qui touche par la vertu des témoignages la personne elle-même, se trouve en présence d'un Dieu qui s'est révélé et qui en se révélant a révélé en même temps toute l'inaccessible vérité.

***

L'Apologétique du IIe et du IIIe siècle témoigne, elle aussi, du médiocre pouvoir de pénétrer les choses divines que le Christianisme, humble en ses origines, confère à la raison. Cela est trop vrai, bien entendu, de ceux qui, comme Tatien, n'ont à l'égard de l'hellénisme que réprobation et opposition, et qui fondent précisément la nécessité de la révélation sur l'impuissance de la raison.

Mais même chez Justin, comme chez Aristide, la raison humaine qui participe de la raison divine, source de toute lumière, ne peut aller plus loin que la connaissance du Dieu Père. La révélation biblique, puis la révélation chrétienne dépassent cette raison. Le Verbe révélateur, qui avait besoin de titres pour accréditer sa mission, se les était préparés d'avance dans l'Ancien Testament par les prophéties (1).

Il est vrai que ces Apologies sont de doctrine assez faible et qu'il n'en faut pas exagérer l'autorité. Ainsi en a-t-il été

(1) PUECH, *Les Apologistes grecs.* (Voir aussi BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Intolérance religieuse et la Politique.* — WENDLAND, *Die Urchristlichen Literaturformen.* HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, 2e édition.)

presque toujours des Apologies du Christianisme : la plupart du temps ouvrages de circonstance, destinés à repousser une attaque récente, dirigée sur un point particulier, ou bien, sous une apparence de plus grande généralité, antidote spécial à la forme dominante d'incrédulité. Rien de ce que Vinet appelait l'Apologie éternelle (1), qui, ayant égard aux besoins de tous les temps, devançant toute forme d'incrédulité, pénétrant plus avant dans le doute que les douteurs, atteindrait, avec les secrets de la foi, la racine du mal pour l'extirper. Mais si rien n'est plus assujetti aux mouvements du temps que l'Apologie, s'il est juste de dire que chaque siècle a son apologie, inspirée par les nécessités du moment et appropriée aux besoins immédiats des fidèles, il faut convenir que Justin et Aristide sont d'assez bons témoins des exigences de la conscience chrétienne : des témoins assez plats, il est vrai, et qui ne sont pas au niveau de la haute culture de leur temps.

Dans sa partie négative, l'Apologétique critique le paganisme, avec l'aide de la philosophie grecque et de l'Apologétique juive, — pour la démonstration du monothéisme et le commentaire de la Bible, — et le judaïsme, contre qui elle démontre le caractère messianique de Jésus. Positive, elle s'attache à justifier la foi par les preuves historiques, miracles et prophéties, par l'argument moral, la sainteté de la vie chrétienne, par l'appel au cœur de l'homme, par des essais d'argumentation rationnelle. Mais l'usage de la Raison, et l'utilisation de la philosophie du Logos, qui rendait la Christologie acceptable au public hellénique, ne vont pas jusqu'à faire de la Révélation une raison.

Il est difficile, du reste, de préciser. Cette théologie peu savante, arrive-t-elle à la pleine intelligence du caractère surnaturel de la révélation? Ou bien la révélation ne fait-elle que suppléer et aider la connaissance naturelle de l'homme,

(1) Vinet, *Pascal*, p. 17.

obscurcie par le péché? Le dosage de ces deux éléments, Philosophie, Révélation, est difficile. Mais il ne semble pas que la Raison ait pouvoir de comprendre ce qui est le Mystère de la Foi.

***

Aux temps où la raison a pris conscience de soi et aussi de ses limites, s'épurant, sous l'influence d'Aristote appelé à fournir au Christianisme une philosophie naturelle, de sa prétention à vivre dans le monde suprasensible, les dogmes chrétiens lui sont devenus transcendants, et ce n'est que par le détour de l'autorité, rationnellement fondée et établie, qu'elle a pu en poser la vérité. S'il n'est pas tout à fait exact de dire que la spéculation chrétienne, antérieure à la grande entrée d'Aristote dans le monde latin, par une confusion encore inévitable de la foi et de la raison, visait à pénétrer les Mystères en eux-mêmes, du moins est-il exact que la Vérité avait moins précisément recours à l'Autorité et que le schéma de l' « Extrinsécisme », par la suite devenu officiel, n'était pas encore nettement établi. L'opposition Foi-Raison, Vérité intrinsèque, Autorité du témoignage divin, se développe à partir d'une implication initiale.

Au début d'une religion, les mythes et les dogmes, enfermant dans leur confusion synthétique une bonne partie des éléments que la théologie ultérieure distinguera et enchaînera en un système, parlent aux fidèles un langage de vie et de vérité. Ils attirent et satisfont. Ils ont l'autorité de l'évidence. Point n'est besoin d'autorité pour atteindre la vérité. Elle est là, d'emblée, si l'on peut dire, sous la double forme, indistincte encore, de la satisfaction logique et de la fécondité pratique, de l'illumination intellectuelle et sentimentale. Elle est de niveau avec l'âme et l'esprit de ses fidèles. C'est à peine si le

mythe et le dogme, étranges et éblouissants, suscitent l'impression d'un ordre supérieur, impression d'où se dégagera l'opposition logique que nous avons analysée, à mesure que se dégageront du germe primitif les contradictions enveloppées dans la confusion originelle, à mesure aussi que, par l'usage, la raison se formera et se définira.

D'autre part, ces mythes et ces dogmes se présentent, apportés par des prophètes ou enseignés en vertu d'une tradition qui elle-même a pour origine, à un moment de l'histoire, le contact des hommes et des dieux. Plus la révélation est récente et impressive, moins il est besoin de recherche pour attester l'autorité. A l'origine, pour ceux, pour qui il n'y a plus de témoins, qui sont eux-mêmes les témoins, rien ne s'interpose entre eux et l'autorité immédiate, la puissance du divin, rayonnante à travers un homme. On perçoit, on appréhende directement, bien plus qu'on ne contrôle et vérifie : on contemple l'histoire divine. Et pour affirmer la réalité du Dieu qui transparaît à travers son messager, son héraut, son incarnation éphémère, ce n'est pas la théologie qui est à l'œuvre, mais la foi implicite et l'élan du cœur.

***

Vérité et Autorité sont ensemble à l'origine. L'Autorité est évidente et la Vérité impérative. La Vérité apparaît à travers l'Autorité.

Toute religion repose à ses origines sur un message et sur un messager. Le message fait la force du messager, le messager la force du message.

La première génération chrétienne avait derrière elle toute la perspective mosaïque, et devant elle des promesses, la messianité de Jésus, l'avènement du règne de Dieu, non point des dogmes à la rigueur, mais un mythe d'avenir immédiat, encadré

dans la perspective mosaïque, et qui répondait à ses aspirations ardentes. Elle partageait d'abord la foi juive ; c'est-à-dire que la conscience ethnique, le sentiment national, la solidarité étroite des générations, la tradition, la coutume, tout ce que nous avons étudié sous le nom de foi implicite, lui faisait admettre d'emblée l'historicité, l'authenticité, le caractère inspiré de la révélation mosaïque ; le peu de développement de la dogmatique et l'absence de toute philosophie naturelle prévenant du reste l'opposition d'une raison, non encore éveillée ou instruite, au contenu intellectuel de la révélation.

Que pouvait signifier pour elle la vérité du nouveau message, sinon une réponse parfaite à ses aspirations, une excitation, une stimulation telles que la répugnance judaïque tombait devant lui ? Cela, et l'Autorité du porteur du message, elle-même reposant en partie sur cette puissance de la doctrine, Autorité qui, imposant une doctrine, était en train déjà de donner naissance à une doctrine, de devenir un dogme et de prendre le caractère divin des promesses qu'elle apportait.

La vérité de la doctrine et l'autorité du prophète, ces deux choses que la théologie dissociera par la suite, sont d'abord étroitement mêlées ; car l'Autorité vient en partie de la puissance de la doctrine, et la Vérité en partie de la puissance du prophète. Le caractère miraculeux, surnaturel, le prestige extraordinaire du prophète ; l'impression profonde de la révélation nouvelle, la doctrine juge du miracle et le miracle signe de la vérité de la doctrine, ce cercle vicieux que la théologie rencontrera toujours, inévitablement (1), fait, à l'origine, la force irrésistible de la nouvelle révélation, par la fusion de deux puissances. La distinction du contenant et du contenu de la révélation ne fera plus tard qu'expliciter cette implication primitive, commune à tous les âges apostoliques ; c'est d'elle

(1) L'hypothèse inverse du déterminisme va, elle aussi, de la doctrine aux faits et des faits à la doctrine.

que se dégagera, en même temps que les dogmes, l'artifice dogmatique qui prétend en établir la vérité : « Les choses peuvent avoir un sens et une réalité pour tout l'homme, longtemps avant d'avoir un sens clair pour l'intelligence, dont l'office est de traduire en formules appauvries ce qui est donné dans l'expérience concrète (1). »

Et toujours la puissance n'est puissance que par la vérité, et toujours la vérité s'affirme comme puissance. Le Miracle, fait étrange, étonnant, synthèse de l'admirable et de l'arbitraire, fait divin qui se détache de la trame des phénomènes naturels, pont jeté entre le Naturel et le Surnaturel, signe sensible d'une intention divine, signature apposée au bas de la révélation, le Miracle n'est point miracle, c'est-à-dire fait surnaturel, par sa puissance seule, mais par sa vérité. Comment sait-on qu'il est miracle, sinon par un recours à Dieu, dont préalablement on admet l'existence et l'activité, qui seules en établissent la possibilité ? Ensuite le cœur pieux verra dans le fait surprenant l'action de Dieu, à cause de la signification religieuse de ce fait. L'étonnement peut susciter l'hypothèse du surnaturel ; mais celui-là seul qui croit déjà à une puissance surnaturelle peut croire au miracle. Ainsi le miracle qui discerne la doctrine suppose, lui-même, une doctrine (2).

Admis, à la faveur d'une théologie sommaire, il apportera à la doctrine l'autorité du surnaturel, dont il est le signe. On a dit qu'il ne prouvait pas la mission divine du prophète, parce qu'il est sans connexion avec sa doctrine. Mais la foi ne peut s'empêcher d'apercevoir comme évident le rapport entre le miracle et la vérité qu'il garantit ; la connexité dans le temps, l'effet d'édification, la liaison du miracle et de la foi, dans la conscience du thaumaturge ou dans celle du miraculé, four-

---

(1) Hébert, *Le Sentiment et la Connaissance religieuse* (*Ann. de Philosophie chrétienne*, 1906, p. 381).

(2) Jusqu'au moment où le miracle disparaît dans la doctrine ; le fait objectif, isolé et passé, dans les faits éternels et spirituels ; le prodige local dans la vision de Dieu derrière la nature.

nissent des marques suffisantes d'évidence. Dans le cas du prophète, c'est le même sujet qui est à la fois le récepteur et l'agent de la puissance divine et le héraut de la vérité ; c'est dans l'identité de sa personne que se confondent la puissance et la vérité.

Ainsi la valeur du message dogmatique concourt à l'autorité du prophète. En partie elle en provient, en partie elle la constitue. En partie elle la constitue ; car si étrange et extraordinaire que fût sa personnalité physique et morale, si puissante que fût sa fascination, une révélation insignifiante et puérile en réduirait à néant les effets, sauf pour des arriérés et des débiles. De plus, son prestige lui-même tient à des notions plus ou moins explicites ; qu'est-ce qui fait les dieux divins ? Qu'est-ce qui permet d'attribuer à un être une valeur surnaturelle, sinon la correspondance de ce que nous constatons chez lui avec un certain idéal, qui n'est, du reste, pas toujours formulé, qui, quelquefois même, ne se formule qu'en lui et à propos de lui.

En partie, la valeur du message provient de l'autorité du prophète, car une bonne part de sa force impressive vient de lui et, soutenue par un homme quelconque, elle ne ferait pas son chemin dans le monde. Ainsi les deux forces se soutiennent, et le souvenir du prestige se perpétue par témoignage. Les Apôtres témoignent sur le fondateur ; la tradition fait la chaîne du témoignage ; à travers sa continuité circulent et la vérité originaire et la puissance originelle. L'Apostolicité devient ainsi la garantie de la doctrine.

Ainsi l'Autorité accompagne la Vérité à travers toute l'histoire d'une religion. Et même dans certaines religions elle se renforce : dans celles, par exemple, qui divinisent leur fondateur. L'Autorité, alors, se renforce, à mesure que le personnage divin avance plus avant dans la divinité. Et plus étroite et plus profonde devient l'interaction de la Vérité dogmatique et de l'Autorité prophétique. Jésus, étant devenu un Dieu dogmatique, l'adoration de Jésus et le culte de sa personne tend à

supplanter la religion qu'il apportait. L'annonciateur de l'Evangile, le porteur des dogmes, est devenu lui-même un dogme. Et qui touchera par la vertu des témoignages la personne du Christ, sera en présence de Dieu lui-même, se révélant.

En même temps, à mesure que les dogmes se formulent et se développent, à mesure que la contradiction et l'inintelligibilité s'étalent et se proclament, à mesure aussi que se définit une règle de vérité de plus en plus étrangère à l'ivresse dogmatique, le recours à l'Autorité devient inévitable, la Vérité dogmatique tendant à se dérober, et c'est sur l'Autorité, sur une Autorité sans cesse étayée et renforcée, que les religions, à métaphysique surchargée et irrationnelle, tendront à établir leur périlleux édifice (1).

* * *

Foi dans une personnalité puissante et créatrice, connue et aimée : amitié, amour, fascination du héros ; foi de ceux qui trouvent paix et réconciliation dans une présence, dans un message, dans une expérience, dans une doctrine nouvelle ; foi de ceux qui créent et propagent la foi ; foi qui se nourrit de sa propre exaltation et de ses œuvres extraordinaires, foi de l'Apôtre ; foi du visionnaire et du thaumaturge, foi des communautés enthousiastes ; mise en commun de représentations obscures et de sentiments puissants, essor des rêves collectifs d'une société ardente ; il y a de tout cela sans doute dans ce qu'a pu être la foi à l'âge héroïque du christianisme.

Confiance et croyance en des personnes et en des mythes, Autorité et Vérité, nous l'avons vu, se mêlent étroitement en cet âge mythique et prédogmatique encore.

---

(1) Partout où la preuve logique n'est pas possible ou n'est pas suffisante, on retrouve ce mélange d'extrinsécisme et d'intrinsécisme. Ce qui prouve l'authenticité d'un objet d'art, ce n'est pas seulement l'impression, c'est aussi la critique historique et matérielle.

Le Christ vient d'en haut, il est l'envoyé de Dieu ; Dieu garantit son enseignement ; le témoignage de Jésus sur Dieu est le témoignage de Dieu même : « Celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu. » Ainsi pensent les Apôtres lorsqu'ils pensent. Et pour les fidèles ultérieurs les Apôtres sont les témoins, ceux qui ont vécu dans la confidence de Jésus et qui peuvent témoigner sur lui. Paul, qui ne l'a pas vu, donne pour preuves de son apostolat les prodiges et les miracles, signature du témoignage divin, qui le font reconnaître comme envoyé et sa parole comme parole de Dieu.

L'apostolicité devient ainsi la garantie de la doctrine ; et à travers une chaîne de témoignages et la continuité immobile de la tradition, circule jusqu'à nos jours la vérité originaire de la doctrine.

Mais le système apparaît très tôt. Dès saint Paul, tout le christianisme est constitué en dehors et au-dessus de la raison ; un drame cosmique, où la vie et la mort de Jésus sont le sens du monde et le mot de la destinée.

Cela est bien au delà de la sagesse profane. Cela parle à la Foi qui s'y retrouve et non pas à la raison ; à la Foi, qui est la vie du Christ dans l'âme, la substitution au péché, à la chair, à la loi des membres et au corps de mort, de Jésus mort pour les péchés, enseveli, ressuscité ; résurrection avec le ressuscité ; efficace de la résurrection, rédemption, salut par la Foi. Foi dans la résurrection, qui fait l'efficace de la Foi. Foi qui se nourrit de la formule salutaire, expression des faits surnaturels, dont la foi est l'expression subjective.

Une illumination éblouissante a mis l'apôtre en présence de Jésus-Christ ; il a vécu, ramassé en une vision qui est un miracle, l'équivalent du miracle continué qui a été la vie des autres apôtres en compagnie de Jésus. Le miracle a garanti la doctrine inspirée : l'inspiration au dedans, le miracle au dehors, les deux voies et les deux preuves. La religion nouvelle, garantie par le personnage divin, lui est devenue divine : divine

aussi, l'expression théologique, pourtant si personnelle, le système. La foi vivante et le système reposent, au fond, sur le témoignage divin, en même temps qu'ils lui confèrent une part de son autorité, en lui donnant toute sa signification divine. Le drame cosmique, dont la résurrection est le sens et la garantie, garantit Jésus-Christ, que l'histoire et la vision miraculeuse garantissent. Une illumination et une explication.

VALEUR ET VÉRITÉ

La piété précède les dogmes et ignore les problèmes dogmatiques, qu'elle pose pourtant inévitablement. Un mouvement de foi vers un être ou un objet le divinise, d'abord comme la passion divinise son objet, par le plein don de soi-même à l'objet aimé et par une sorte d'éblouissement devant son insondable valeur. Ce qui sera plus tard vérité est d'abord surtout valeur, valeur absolue. Et c'est précisément l'intensité et l'identité de cette réaction affective en face d'objets différents, qui fera la difficulté, lorsqu'il faudra leur donner une vérité égale à leur valeur. L'adoration et le culte du Christ exigeront qu'on en fasse un Dieu, qu'on le mette au même rang que Dieu. Le sentiment vif de son humanité, le désir ardent du salut exigeront qu'on lui laisse sa personnalité historique et sa nature humaine. Une même réaction affective à l'égard de deux objets différents, dans le premier cas, une réaction affective complexe et double, à l'égard du même objet dans le second lorsqu'elles se traduiront en formules, créeront deux difficultés dogmatiques, deux incompréhensibilités. Le Mystère vient en partie de cet effort pour traduire en langage de raison des identités et des distinctions passionnées (1).

Ainsi d'abord la foi fait plus que se représenter son objet elle le possède, elle le vit ; elle est expérience concrète

(1) Nous reviendrons sur toutes ces questions dans le dernier chapitre

intime participation. Et par delà les systèmes dogmatiques, dont la complication vise à restaurer cette unité perdue, la piété cherchera toujours le contact direct, l'immédiation, la certitude vivante, supérieure à toutes les synthèses intellectuelles.

La formule étant en partie la traduction intellectuelle, l'expression logique de réactions affectives, ardentes et profondément passionnées, possède, pour autant qu'elle est sentie comme l'expression adéquate de ces réactions, une valeur de réponse indubitable. Le mythe, le dogme résolvent les exigences du salut ; ils répondent aux aspirations de la piété. Le sentiment religieux confère la vie aux formules qui le satisfont. Le rapport des dogmes avec les fins suprêmes de l'homme leur confère une sorte d'intelligibilité supérieure. L'homme s'y retrouve ou s'y reconnaît ; c'est bien cela qu'il cherchait et qu'il lui faut.

Ainsi la nébuleuse dogmatique, où les dogmes peu à peu s'organisent, est plénitude, ampleur, intensité ; en même temps indétermination et confusion. Ce n'est pas sentiment pur, c'est sentiment intellectuel ; les formules subséquentes y sont préfigurées, les objets de la foi y sont présents : non pas un pur ineffable, mais une richesse confuse en présence de données intellectuelles et qui suscite et dégage des affirmations intellectuelles.

En effet, d'une part, c'est par un travail interne de « cristallisation », de « justification » que le sentiment parvient à la formule ; le sentiment excitant et dirigeant l'esprit, qui, d'une part, l'exprime en langage objectif, d'autre part, construit les rapports de son objet avec lui, et lui fournit ses raisons d'être. Le sentiment, tout pénétré de confusion intellectuelle, recherche la formule parce qu'il a besoin de prendre conscience de soi d'abord et ensuite de fonder, en dehors de soi, dans le monde objectif, les réalités dont il cherche à prendre conscience et les rapports d'action qui y sont inclus.

D'autre part, l'esprit est là, enveloppant la vie affective de ses catégories qui lui préexistent. Il a son monde de choses et d'objets, son monde de formes et d'idées où il vise à tout intégrer. Il a ses formes et ses procédés d'explication, puisés dans la manipulation du réel, et ses systèmes noétiques, ses prénotions, ses habitudes intellectuelles.

Sous l'effet de ces deux principes, la piété s'efforce vers l'expression logique : fermentation de systèmes qui prétendent à exprimer la donnée primitive. Du mythe, elle fait un dogme. Et de nombreux esprits sont simultanément au travail : quelques-uns géniaux et créateurs d'hypothèses ; les autres dont il faut l'assentiment. La conclusion théologique qui prend valeur dogmatique le doit moins à ses qualités dialectiques qu'à sa valeur de représentation capable de fixer et d'unir dans une même profession de foi l'universalité des fidèles.

La piété chrétienne rencontre la philosophie grecque et ses habitudes de pensée et ses procédés d'explication. La conversion de Grecs au christianisme, les nécessités de l'apologétique précisent et renforcent ce contact. De nombreux systèmes dogmatiques s'édifient, des gnoses chrétiennes, ou païennes. Et ce grand effort dogmatique d'ensemble est l'œuvre de la première philosophie chrétienne. Puis l'Église consacre, dans le détail, un certain nombre de dogmes particuliers. Enfin, de ces dogmes consacrés, la théologie essaie de faire un système cohérent.

Ainsi le Mystère, entendu au sens théologique, n'existe pas pour la piété initiale. Elle se représente les objets de sa foi dans leur rapport avec les besoins qu'ils satisfont, et dans leur analogie avec les relations humaines qui peuvent les rendre familiers. Une bonne partie de la piété populaire reste à ce stade : celle qui anthropomorphise le monde divin, celle qui l'entend vulgairement. Ce qui correspond au Mystère, dans l'ordre de la piété, c'est le sentiment de l'étrange, étrange en même temps et familier ; l'éblouissement de la foi, la trem

blante invraisemblance de la certitude. C'est, du point de vue affectif, le germe de la distinction qui se fera plus tard ; mais les deux ordres ne sont pas encore séparés. Le Mystère naît, soit du sentiment de l'inadéquation entre le sentiment et la formule, de la disproportion en somme entre le sentiment et l'intelligence, soit — dans le plan de l'intelligence seule — d'une incompatibilité entre l'ordre logique — conçu comme tel — et un autre ordre dont on n'aperçoit point la consistance et qui s'exprime pourtant en termes logiques. A l'origine, les deux sens du mot sont confondus. Il y a dans le Mystère, à la fois l'étrangeté obscure et le scandale d'assertions qui choquent les habitudes de la vie.

La formule dogmatique est donc explication avant de devenir Mystère ; explication qui étonne sans doute, qui est enveloppée d'une impression de mystère, mais où la clarté prédomine. Elle est explication qui a valeur affective : parce qu'elle répond à la recherche du salut ; parce qu'elle s'exprime dans le langage d'une philosophie et d'abord en termes d'intelligibilité. Le contenu logique de la formule l'impose jusqu'à un certain point à l'esprit. A la période d'ivresse dogmatique, l'élaboration du dogme, sa fécondité théorique, donnent aux théologiens l'impression d'opérer dans le monde de la vérité.

C'est qu'ils opèrent à l'aide d'un jeu de notions dont l'intelligibilité est communément admise. Par exemple, quand la foi au Christ a cherché des formules pour s'exprimer, elle a parlé le langage courant de théologies incontestées. Le Christ est prophète, homme de Dieu, Messie juif, Logos : mots qui, dans un groupe donné, ont un sens précis, dont la valeur n'est point révoquée en doute. Les habitudes d'esprit différentes de différents groupes chrétiens apparaissent dans le choix de la dénomination ; mais pour tous elle est aisément acceptable. Le Logos fait partie de la philosophie grecque du temps. Le courant d'ascension de Jésus vers Dieu, le courant chrétien, rencontre le courant descendant du Néoplatonisme, la procession

des hypostases qui abaisse Dieu vers le monde. Ainsi un certain nombre de notions communément admises, projettent leur clarté sur les aspirations confuses de la piété.

Mais le Mystère apparaît, quand on prétend les penser à la rigueur, et définir strictement leur relation avec les objets de la foi. Car la contradiction apparaît, du fait que l'on amène sur le même plan, pour les faire coïncider dans un seul être, des notions incompatibles ; par exemple le Verbe consubstantiel à Dieu, par exemple le Verbe vrai Dieu et vrai homme. Même pour qui se plaçait dans le système néoplatonicien des hypostases et des émanations, l'identification radicale de l'homme Jésus et du Logos était difficile à penser ; les hérésies de toute espèce qui pullulent autour du problème des deux natures, témoignent d'un effort désespéré pour penser l'impensable, jusqu'au moment où l'Église en fait résolument un dogme. De même, l'identification du Logos et de Dieu, la fusion de ces deux notions incompatibles, le Dieu unique de la Bible, et l'Être premier du Néoplatonisme.

Sur le plan de la spéculation, le Mythe, devenu dogme, devient contradiction et Mystère. De cette contradiction on peut distinguer plusieurs raisons. Et d'abord les exigences contradictoires de la foi. Elle veut tout avoir, ne rien laisser perdre. Il lui faut Jésus homme et Jésus Dieu. Il lui faudra donc construire son Christ de telle façon que l'homme y soit tout entier, et pourtant le Dieu aussi, et l'union étroite des deux natures. Tant que cette aspiration restait informulée, ou se contentait de formules indécises, la contradiction restait latente et implicite. Mais la raison s'épuisera à distinguer à la fois et à unir des notions inextricablement confondues dans un acte d'adoration et de confiance. Et si le Christ n'est pas en Dieu, n'est pas Dieu, si Dieu n'est pas plusieurs et Un, le salut est en péril. Tout compromis raisonnable, tout arrêt dans la voie redoutable qui mène à l'identification radicale des diversités inconciliables, paraît tiédeur et trahison envers la

piété. Ses affirmations sont toujours plus audacieuses; chaque degré métaphysique qu'elle atteint lui sert à se hausser davantage (1).

Ensuite, les thèmes dogmatiques passent en des groupes religieux qui ne manient pas les mêmes catégories et qui ne parlent pas le même langage. Le Logos grec, le Dieu juif et tout le cortège de notions qui leur sont suspendues, expriment et supposent des habitudes de pensée bien différentes. Mais, comme il arrive pour le langage, chaque groupe reverse au trésor commun le produit de sa spéculation; et comme elle porte sur les mêmes objets, ces différences, ces incompatibilités vont s'affronter.

Enfin la politique de l'Église consacre et proclame la contradiction. Son esprit, c'est l'Unanimité. Elle est résolument unanimiste et contradictoire. Visant la cohérence et la continuité logique, répondant à la foi et aux habitudes de certains groupes et de certains hommes, les systèmes, les philosophies religieuses affirment nettement les thèses ou les antithèses des Antinomies : Monarchie ou Multiplicité divine, Divinité ou Humanité du Christ. L'Église est plus grande que ses premières théologies. Elle accepte simultanément la thèse et l'antithèse. Qui choisit est hérétique. Une théologie c'est d'abord presque une hérésie; jusqu'au moment où la théologie réprime l'hérésie et enfin systématise les résultats des conflits dogmatiques.

Elle aussi, l'Église, ne veut rien perdre de la foi, ni de ses expressions dogmatiques. Elle prend en même temps les assertions opposées. Et comme il est impossible de les accorder, prises à la rigueur, elle proclame le mystère et se résigne à ne point acheter l'unité logique, au prix d'un élément important de sa tradition. La réalité religieuse déborde l'ordre rationnel. Le dogme qui l'exprime en termes rationnels définit un Mystère.

---

(1) C'est ce que GUIGNEBERT appelle les « majorations de la foi ». *L'Évolution des Dogmes.*

L'Église a donc, sans frayeur, rassemblé les contradictions, versé la pensée juive et le salut chrétien dans les cadres de l'hellénisme, les aspirations obscures des sentiments de tous dans des doctrines, qui seront celles de tous. Tout le monde aura raison et tout le monde aura tort. Choisir est hérétique. Il faut prendre tout. Ramassant, après les controverses et les hésitations, les membres épars du dogme, déchirés par les hérésies, — hérésies qui sont une phase, un moment de la vie dogmatique, qui éclatent au moment et sur le point où le dogme se développe, qui naissent des questions que soulève la marche du dogme, qui expriment l'inquiétude, la vie de la foi, — le jugement définitif de l'Église consacre une synthèse, où thèse et antithèse juxtaposées ne sont conciliées et dépassées que dans la perspective d'une Raison supérieure et pleinement adéquate à la réalité. C'est une paix imposée à tous, et qui concède à tous quelque chose. Derrière les luttes théologiques il y a l'effort de l'Église pour constituer une discipline intellectuelle, une doctrine indiscutée et indiscutable, dans un temps ou le monde antique chancelait; un empire romain religieux, avec une milice de docteurs préposés au maintien et à l'unité de la Foi.

La contradiction était moins blessante alors qu'elle ne l'a été plus tard. La Métaphysique néoplatonicienne, norme d'intelligibilité pour beaucoup, ne s'achevait-elle pas en inintelligibilité, et n'installait-elle pas l'inintelligibilité à tous les degrés de l'Être, par la présence en chacun d'eux des hypostases supérieures, coexistant avec eux-mêmes? La philosophie de ce temps a le mépris du monde sensible, et même jusqu'à un certain point de la logique. Elle spécule dans l'imaginaire (1). Des esprits formés à son école ne se troubleront pas aisément.

Mais les progrès de la théologie accentuent l'inintelligibilité radicale du dogme; en approfondissant la révélation et le sur-

(1) Voir sur ce point GUIGNEBERT, *Le Christianisme antique.*

naturel, on donne de plus en plus au Mystère; en acceptant une philosophie naturelle, comme le XIIIe siècle accepte Aristote, ou le XVIe siècle la science commençante, on accentue la nature. Les deux ordres, s'affirmant, s'entre-choquent.

D'où l'appel inévitable à l'Autorité : la renonciation à comprendre et l' « Extrinsécisme » de la théologie. Transposée en vérité, la valeur ne se contente plus du sentiment de la valeur; et ne trouvant point dans la vérité formulée l'intelligibilité indispensable, l'Autorité de l'évidence, elle recourt, suivant le procédé que nous avons analysé, à l'évidence de l'Autorité.

QUELQUES REMARQUES CONFIRMATIVES

Un coup d'œil sur l'histoire du Judaïsme nous montrera dans quelles conditions tend à apparaître la foi dogmatique et comment, même lorsqu'elle est réduite à son minimum, elle tend à glisser du dogme lui-même à l'autorité qui le révèle et qui le transmet.

Le Judaïsme est, au moins depuis le Deutéronome, une religion de la Loi : une loi de prêtres, conçue sous l'inspiration des prophètes. En la Thora est l'unité du Judaïsme.

C'est autour d'elle que se sont constitués successivement les divers pouvoirs ecclésiastiques; après Esdras, le Synhedrin; après la chute de Jérusalem, le nouveau Synhedrin, puis l'École d'Iabné; le Collège de Palestine, les Académies babyloniennes, les Gaonim.

Le Commentaire juridique de la Loi est devenu, après la ruine du Temple, la source principale de la vie religieuse (1). Le Talmud de Babylone résume six siècles de l'histoire juive;

(1) En établissant un Synhédrin à Iabné, Johanan ben Zakkaï montra que l'existence du judaïsme n'était nullement liée à l'existence du temple, ni à l'institution des sacrifices.

attachement étroit aux pratiques et développement des subtilités religieuses.

Il est donc vrai de dire, avec la plupart des théologiens israélites, qu'à travers toute son histoire, le judaïsme n'est pas une foi dogmatique, qu'il n'a pas de théologie officielle. Religion nationale, il a été surtout, et il est demeuré surtout un ritualisme, complété par la confiance, par l'abandon du cœur à Dieu. Mais, sous cette pratique de la loi, il y a inévitablement la reconnaissance implicite et, à certains moments de l'histoire, explicite de certains principes fondamentaux : Dieu, la révélation, la justice divine.

Le Canon contient une doctrine. Il y a une doctrine des prophètes : Iahveh avec sa sainteté et sa justice, la spiritualité et l'universalité de Dieu. Les Psaumes et le Livre de la Sagesse enferment des croyances définies (1). Mais l'élément intellectuel n'a pas cristallisé en un dogme rigide. Au cours du cycle biblique, il n'y a pas de théologie à proprement parler, de dogmes promulgués, ni même explicitement formulés. Jusqu'à un certain point, on pourrait dire que pour le monothéisme biblique, la science attente à la toute puissance de Dieu. Vouloir savoir est un attentat à sa puissance. Toute recherche théologique serait un attentat contre Dieu (2).

Quoique Josèphe ait rattaché la lutte des Pharisiens et des Sadducéens à des doctrines (Providence, résurrection du Corps) il semble bien qu'elle dépende surtout de l'attitude politique de ces deux partis.

C'est là peut-être un trait commun aux religions nationales. L'appartenance au groupe national définit suffisamment le caractère religieux des fidèles, et dispense de toute profession de foi.

---

(1) La récitation obligatoire du Sch'ma : « Ecoute, Israël, Iahveh est notre Dieu », est une confession de foi. (Bousset, *Religion des Judenthums*, p. 168 et suiv.)

(2) Karppe, *Le Zohar*. Le Canon est l'œuvre du Prophète, du prêtre et du scribe, et non point du théologien.

Les confessions de foi naissent avec les dissensions internes, les attaques extérieures et la nécessité d'enseigner les prosélytes.

Le strict nationalisme des Juifs les enferme dans leur religion et les élève au-dessus du contact avec le dehors, de la polémique religieuse et de l'Apologétique.

L'intérêt religieux d'Israël est concentré sur la Loi et sur la pratique (1).

Dans la Diaspora (2), la doctrine est contrainte de s'ébaucher, par réaction contre le paganisme. La première tentative pour formuler des articles de foi est due à Philon d'Alexandrie, sous l'influence de la pensée grecque. Dans son *De mundi Opificio* Philon énonce cinq articles de foi. Le Judaïsme dogmatique est lié à la fois à l'influence de l'Hellénisme et à la réaction contre l'Hellénisme.

* * *

L'originalité du judaïsme talmudique, c'est encore sa richesse en pratiques et sa pauvreté en dogmes. La religion cérémonielle fonde une unité extérieure qui permet de traverser victorieusement les siècles d'épreuve. Toute la vie de l'Israélite est définie par la multiplicité des prescriptions du Nouveau Code. La spéculation s'exerce sur la pratique : d'où le caractère particulier de la Halaka.

---

(1) Le règlement de la réception des néophytes, qui s'est développé au cours des temps, manifeste ce caractère pratique. Accomplir certains rites, baptême, circoncision, sacrifice, est la preuve de la foi du converti. Il est longuement instruit des détails rituels, et comme profession de foi on ne lui demande que de reconnaître l'unité de Dieu et de rejeter l'idolâtrie, L'essentiel est la connaissance de la Loi et l'obéissance à la Loi. (*Jewish Encyclopedy*. Art. Faith.)

(2) Les Synagogues dispersées correspondaient avec Jérusalem par les offrandes régulières et les pèlerinages. Le judaïsme était une sorte d'église nationale, dispersée dans l'univers.

L'enseignement dogmatique de l'Agada est dominé par les deux dogmes de la Providence et de la vie future; mais ce n'est point un enseignement didactique. Il procède par sentences, maximes, préceptes, légendes, tout en reposant sur le fond commun de l'exégèse biblique, créée par les organes de la tradition. La raison et la réflexion y interviennent peu (1).

* * *

L'École théologique, comme toutes les théologies médiévales, se réfère à l'Hellénisme et surtout à Aristote (2). Avec Maïmonide, on voit apparaître des dogmes. Avec Saadia avaient commencé les spéculations sur le rapport de la révélation et de la raison.

« Dans tous les milieux où s'est présenté Aristote, les mêmes phénomènes se sont reproduits avec une étonnante régularité. D'abord, envers et contre tous, Aristote, par la vertu de sa puissance éducatrice, fait son entrée, et prend effectivement possession des esprits. Mais, dans ce travail, plus ou moins accéléré, il soulève, d'une part, tout un groupe d'âmes religieuses, qui lui font opposition et quelquefois lui déclarent une guerre acharnée. D'autre part, les esprits portés à la spéculation radicalement indépendante, ou inclinés à se mettre en travers de l'enseignement religieux, l'acceptent dans toute sa

---

(1) Contre la tradition, il y eut au VIIIe siècle la réaction Karaïte. Les Karaïtes, niant la tradition, et revenant à l'Ecriture, substituèrent à une orthodoxie tyrannique, mais nécessaire au maintien de l'unité, les fantaisies de l'interprétation individuelle. Ils ne tardèrent pas à se subdiviser.

Vers la même époque, dans le monde musulman, les Chiites, c'est-à-dire les adversaires de la Tradition, s'opposaient aux Sunnites.

Le Karaïsme ne possédait ni centre religieux, ni autorité centrale capable de maintenir l'unité de la doctrine. D'où des divergences considérables.

(2) Avec la philosophie grecque et contre elle s'organise la théologie.

teneur comme le symbole de la liberté de penser, et s'efforcent de mettre en évidence ses côtés irréductibles à la foi. Entre ces deux extrêmes, les esprits convaincus de la valeur de l'œuvre d'Aristote et respectueux de l'autorité religieuse tentent un compromis (1). »

Mais on peut dire, d'une manière générale, que l'influence de la théologie dans le judaïsme n'a jamais été aussi considérable que dans le christianisme. A l'exclusion des juifs espagnols, capables de s'assimiler la science et la civilisation arabes, l'horizon intellectuel du judaïsme était des plus bornés. D'autre part, l'épanouissement de l'école théologique coïncide avec les persécutions d'Espagne, dont le dernier mot fut l'expulsion générale des Juifs (2). Et les masses se rejetaient vers les consolations de la foi traditionnelle. L'École théologique a donc suscité une violente réaction, jusqu'à l'excommunication et l'anathème, chez les Israélites méridionaux, et surtout chez les Provençaux, qui professaient alors l'orthodoxie dans toute sa rigueur et dans tout son exclusivisme. Cette lutte violente dura plus d'un siècle.

---

(1) MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. 6 (2e édit.).

A quel point les trois religions vont de pair, c'est-à-dire doivent inévitablement rencontrer les mêmes problèmes, la difficulté d'établir quelle influence elles ont exercé l'une sur l'autre (lorsqu'elles paraissent en avoir exercé une) le prouve suffisamment. Par exemple, la doctrine des Mutazelites (Mutakallim), qui paraît avoir exercé une grande influence sur les doctrines juives Karaïtes, n'a-t-elle pas été elle-même influencée par le judaïsme, en particulier sur les deux points de l'opposition à l'anthropomorphisme et de la liberté? (V. SCHREINER, *Der Kalam in der jüdischen Literatur*, Berlin, 1895). D'autre part, la polémique chrétienne n'a-t-elle pas joué un rôle? C.-H. BECKER (*Z. für Assyriologie*, 1912, 175) lui rapporte la forme sous laquelle le problème de la liberté a été discuté dans le mahométisme; la discussion sur l'éternité du Coran est également rapprochée par lui de la question du Logos.

Le problème de la Trinité a comme pendant, dans le judaïsme et dans l'islamisme, celui de la réalité et de la nature des Attributs divins.

(2) L'expulsion des Juifs d'Espagne, à la fin du xve siècle, marquera pour le judaïsme tout entier une période de trois siècles de confusion, d'abaissement intellectuel, d'agitation stérile. Le souvenir et la crainte des persécutions a entretenu chez les Juifs orthodoxes une piété sombre, exaltée, exclusive, tournée vers le ritualisme ou vers les rêveries du Zohar.

***

Maïmonide est le premier qui formula treize articles de foi, comme dogmes obligatoires, excluant de la vie éternelle tous ceux qui ne les acceptaient pas (1). Les grands théologiens, ses prédécesseurs, Saadia, Ba'hya, le Khozari, s'ils avaient bien traité de l'existence, de l'unité de Dieu, de la Providence, ne les avaient jamais formulées en dogmes obligatoires.

Maïmonide a été suivi par un grand nombre de théologiens, Hisdaï, Albo, Isaac Arama.

L'orthodoxie lui objecte (2) que, dans la Bible, tout est article de foi, tout exige la croyance de l'Israélite. Le doute n'est pas permis, même à l'égard du passage le plus insignifiant de l'Écriture. Il n'y a donc pas dans la loi certaines croyances fondamentales (3). Autrement pourquoi ne figureraient-elles pas dans le Décalogue ou dans la Tradition. Les Pères de la Synagogue n'ont pas admis de dogmes spéciaux. Ni l'Écriture, ni la Tradition ne formulent des croyances spéculatives, en dehors de la pratique rituelle. La base de la religion, c'est l'étude de la Loi et la pratique des choses saintes (4). Le dogme reste latent dans les faits capitaux de l'histoire nationale et religieuse, dans la célébration périodique des fêtes commémoratives, dans la lecture de la Loi. La conception intellectualiste de la foi n'a pas de place dans le judaïsme bien entendu.

---

(1) On a, du reste, discuté la portée de cette exclusion. Il est possible qu'il s'agisse de ceux qui, ne se contentant pas de douter dans leur for intérieur, érigeraient l'athéisme en principe. Ainsi ce seraient des actes, et non pas des croyances, qui seraient flétris et condamnés.

(2) Voir p. ex. ABRAVANEL.

(3) Hasdonaï Cresca (*Or Adonaï*) réduira à 7 les articles de Maïmonide, distinguant ainsi : 1° des principes fondamentaux ; 2° des propositions obligatoires, mais non fondamentales ; 3° des conceptions abandonnées à la réflexion personnelle.

(4) De même que pour Abravanel chaque mot de la Thora, pour David ben Zimra, les 613 commandements de la Thora, que R. Simlai avait énumérés au IIIe siècle, sont articles de foi.

La Foi — Emuna — ne signifie pas l'acceptation d'un credo ecclésiastique, mais la confiance de l'enfant dans la paternelle fidélité de Dieu (1).

* * *

Quelle sorte de foi impliquent les dogmes, pour les théologiens qui admettent les dogmes.

Pour Saadia (2), la spéculation et l'investigation rationnelle servent de confirmation à la révélation prophétique. La révélation, appuyée par des miracles, et reçue par la foi, correspond rigoureusement à la spéculation rationnelle.

Elle est nécessaire pourtant, parce que le travail de la pensée est difficile ; parce qu'on ne peut se passer de la certitude, pendant le temps de la recherche ou du doute, parce que beaucoup sont incapables de recherche spéculative (3).

Il y a ici le pendant de doctrines que nous connaissons déjà : la raison illuminée, d'accord avec le dogme.

De tous les docteurs juifs, Maïmonide est celui qui a fait le plus puissant effort pour accorder avec la raison, c'est-à-dire avec l'aristotélisme, les données de l'Écriture. On connaît son système d'interprétation allégorique ; on sait qu'il n'hésite pas à contredire parfois le Talmud, qu'il passe sous silence la résurrection et que, dans le « Guide », il fait à peine allusion au Messie. La tendance de sa doctrine, c'est qu'entre le judaïsme révélé et la philosophie il n'y a aucune opposition et qu'au fond ils sont identiques, l'Écriture et la raison étant également d'origine divine. La démonstration logique vient à l'appui de la Tradition.

(1) Kohler, o.c., p. 25. Luzzato (1800-1865) condamne toute attitude spéculative. Le judaïsme est vie morale : un théisme éthique.

(2) Le Gaon Saadia ben Joseph, 892-942.

(3) Saadia combat ici le scepticisme juif de son époque, en particulier le rabbanite Hivi Albachi, qui niait la révélation.

Pourtant la révélation complète la raison. La Création (1), la Providence, le Miracle débordent la philosophie naturelle, sans la contredire (2). La raison ne les exige pas, mais ne les exclut pas (3).

Donc la raison s'incline, au terme, devant l'autorité de la Révélation : « Arrêtons-nous à ce qui est en notre puissance et ne nous fatiguons pas à scruter ce qui nous échappe. Pour ce qui se dérobe au raisonnement, acceptons la parole du grand inspiré Moïse (4). »

Cette autorité s'appuie, du reste, sur le miracle. « La religion nous a fait connaître ce que nous sommes incapables de concevoir, et le miracle atteste la vérité de ce que nous soutenons (5). »

Il y a ici à la fois ce sens commun religieux pour qui certains signes sensibles extraordinaires sont la preuve d'une doctrine — l'autorité du messager refluant sur le message — et le germe de l'extrincésisme, que nous rencontrons si développé chez saint Thomas ; le contenant garantissant le contenu (6).

Mais ce germe ne se développe guère, d'abord parce que la théologie ne se développe pas. Et puis la théologie du judaïsme

---

(1) Pour préciser, selon Maïmonide, l'éternité du monde n'a pas été démontrée par Aristote, et la création n'est pas impossible ; d'autre part, l'Écriture ne proclame pas absolument et sans contestation possible la création du monde. Mais l'éternité du monde n'étant pas démontrée, il ne convient pas de faire violence aux termes bibliques ; admettre l'éternité du monde et la nécessité qui en découle, ce serait nier le miracle et par conséquent la religion.

(2) Là où il y a conflit manifeste, c'est la raison qui l'emporte : « Il faut avoir recours à l'interprétation allégorique chaque fois que le sens littéral étant réfuté par une démonstration, on sait d'avance que ce texte est sujet à l'interprétation. » *Guide* II, 25 ; 196.

(3) Il y a, même du point de vue rationnel, une vraisemblance logique de la Providence ; par exemple (*Guide* III, ch. 17, p. 129.)

(4) *Guide* II, ch. 24, 195.

(5) *Ibid*, ch. 25 ; 198.

(6) De même pour Joseph Albo, *Ikarim*, livre I, ch. 24. La Loi est divine : 1° par sa valeur morale ; 2° par la preuve surnaturelle de la mission du prophète législateur. La véracité de la mission de l'envoyé a été prouvée, de façon surnaturelle, en présence de toute une nation, dans le cas de la révélation sinaïtique.

ne contient pas de mystères comme la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption. Elle n'a point, comme le christianisme, traversé, pour la formation de ses notions essentielles, plusieurs plans de spéculation, ni fait converger vers le même point ces apports différents et dont la réunion est contradictoire. L'harmonie de la foi avec la raison y est plus aisée à réaliser. Depuis Saadia, le vrai critérium de la révélation et de la prophétie, c'est la valeur de la doctrine. Le miracle ne fait que confirmer. L'Autorité est secondaire, par rapport à la Vérité.

Les écrits de Maïmonide, qui, dans sa pensée, devaient clore les discussions rabbiniques et réconcilier définitivement la foi et la raison, s'ils furent accueillis avec enthousiasme parmi les juifs du midi de la France, suscitèrent l'horreur des rabbins de l'ancienne école.

On connaît les anathèmes de Salomon de Montpellier, la condamnation du synode de Barcelone. Les « obscurants » du dedans travaillèrent en même temps que les oppresseurs du dehors à la ruine de la théologie juive. En face de la philosophie abstraite des disciples de Maïmonide, la Cabbale se ligua avec l'orthodoxie pour étouffer la philosophie ; le Talmud et le Zohar ; la spéculation vertigineuse sur la pratique rituelle, ou la poursuite des puissances célestes par la spéculation gnostique et la magie du grimoire. Les nouveaux Hassidim réagissent contre le Talmud ; mais leur réaction reste au stade de l'émotivité extatique, étroitement liée du reste à un livre et à un ritualisme strict. De nos jours, la théologie dogmatique n'a reparu dans le judaïsme de la Réforme que sous l'aspect des formules de concorde.

* * *

Nous trouvons aussi bien dans l'Islam et la foi dogmatique, œuvre de la théologie, et la justification par l'autorité, partout

où cette foi cesse de correspondre strictement à la philosophie. Mais, chez aucun théologien, le dogme n'a pris un développement comparable à celui du Christianisme, et quelles que soient les divergences avec la raison, elles y sont beaucoup moindres, pour le motif que nous signalions il n'y a qu'un instant.

Au temps de la scolastique arabe, on distingue très nettement la foi purement traditionnelle, la foi de la populace (confiance dans le narrateur, circonstances frappantes, exigence sentimentale) ; la foi scolastique, par démonstration, exhaustive et complète, ou par probabilité, basée sur des principes généralement acceptés par les maîtres et qu'on ne peut rejeter sans honte ; la foi par expérience profonde, lumière de certitude qui tend vers l'extase mystique (1). On voit la doctrine s'organiser au cours du développement de l'Islam ; formation d'une tradition, à côté du Coran ; doctrine de l'infaillibilité de l'Église qui interprète, apologétique contre les adversaires de l'Islam, controverse au sein de l'Islam (les contradictions du Coran, la foi et les œuvres, la liberté et la prédestination) questions politiques, influence de l'Aristotélisme (2).

Le rationalisme pur d'un Averroës fait de la religion une philosophie ; et l'Islam, jusqu'à nos jours abonde en sectes rationalistes.

Un Gazali se réfugie dans la foi avec aussi peu de recours que possible à l'intelligence. Le Dieu du croyant est prodigieusement distant du Dieu des philosophes. Un Avicenne rencontre les mêmes problèmes que la scolastique chrétienne.

---

(1) Macdonald, *The religious Attitude and Life in Islam*, 1909. — Carra de Vaux, *Gazali*, Maïmonide, *Guide des Égarés*, I, 337.

(2) Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*. Goldziher insiste justement sur le faible rôle du dogme dans l'Islam. Il n'y a pas de conciles et de synodes pour formuler les symboles ; il n'y a pas de fonction ecclésiastique qui représente le critérium de l'orthodoxie. Les parties ont de la peine à se mettre d'accord sur la notion du « Consensus » qui assurerait la solution des questions dogmatiques.

LA RELIGION NATURELLE

La partie rationnelle des dogmes religieux peut se développer en une sorte de métaphysique religieuse, qui revendique son indépendance à l'égard de la religion et prétend même se substituer à elle. C'est ce qu'on a appelé, à diverses époques, la religion naturelle, par opposition à la religion positive. La religion naturelle ne veut se réclamer que de la nature humaine, cœur et raison.

La Religion naturelle s'oppose à la Religion révélée ou positive. Elle lui est chronologiquement postérieure. Les religions positives, avec leur appel à la Révélation, ont été pratiquées et admises pour vraies d'une vérité supérieure aux lumières de la conscience, longtemps avant qu'on imaginât d'en extraire l'essence, plus ou moins subtilement traitée, pour en faire l'expression suprême de la nature humaine. La religion a eu le sort de l'idée de Nature et, comme elle, s'est dégagée peu à peu d'un ensemble confus et indistinct, en même temps que l'idée précise de Surnaturel. Comme elle, elle s'est le plus souvent proposé de supprimer cette dernière, et s'est le plus souvent formulée en conflit avec la Révélation et le Surnaturel.

La Religion naturelle traite les religions positives comme un amalgame de raison et de déraison ; la confusion d'esprit, la prédominance de l'imagination, la faiblesse de l'esprit critique expliqueraient suffisamment l'étrangeté des mythes religieux. Parfois on verra dans cette étrangeté même, comme une expression et une préparation symboliques de la raison. Suivant l'usage qu'on entend faire de l'idée de nature, la Religion naturelle sera conçue comme la suite et l'épuration des Religions révélées, ou comme la réaction saine de la pure raison contre un amas d'illusions et d'erreurs.

C'est ainsi qu'historiquement la religion naturelle se présente comme une épuration, une simplification, une ratio-

nalisation des religions positives. Rousseau disait : « Le vrai christianisme n'est que la religion naturelle mieux expliquée » (1). On n'aura donc point de peine à montrer le « concert de la nature avec la révélation » qui, ou bien se réduit à la nature, ou bien s'y superpose, mais en tout cas tire sa force de la religion naturelle.

Dans l'antiquité, l'interprétation allégorique tendait à élaguer les floraisons de la mythologie. Une idée générale et synthétique de la divinité, très flottante et très noble, cherchait à s'insinuer dans les anciens dieux. La philosophie stoïcienne répond à un besoin pratique de croyance religieuse ; mais elle constitue un objet de croyance capable de s'exprimer en propositions rationnelles. La philosophie de Plutarque répond au même esprit. La religion est, pour lui, une philosophie naturelle, enveloppée de fables par les Grecs et par les Barbares ; une théologie rendue mystérieuse et secrète par des énigmes et des allégories. La tâche du philosophe est d'expliquer ce qu'il y a d'étrange et d'inadmissible dans les histoires des dieux ; de séparer la théologie d'avec la mythologie ; sous la religion poétique et civile, il retrouve la vraie nature des dieux.

L'humanisme religieux achevait en religion naturelle sa restauration de la nature humaine. Sous la diversité des religions positives, les uns retrouvent une religion unique : d'autres voient dans un christianisme épuré l'expression suprême de l'âme de l'homme. Relevée de la déchéance originelle, confiante en ses propres forces, la Raison traite en égale avec la Religion ; elle se réserve le droit de la reconnaître, et de la promulguer ; de l'amender même et de la faire conforme à soi. L'Humanisme achève le travail de ceux qui, au cours de

(1) Abauzit (P. M. Masson, I, 207). « Il y a contradiction à dire qu'un dogme est révélé et qu'il est incompréhensible... Ce qui doit le plus nous occuper, c'est la méditation des vérités claires et à notre portée que la religion renferme... c'est l'étude et la pratique de nos devoirs. »

l'histoire, ont maintenu contre la grâce les droits de la nature, contre la religion, la raison, l'homme contre Jésus-Christ.

Au XVIIIe siècle, la Religion naturelle est à la fois la critique philosophique de la notion de révélation, et du contenu des religions révélées; et en même temps une attitude religieuse, ou tout au moins une habitude religieuse, selon les esprits. Elle marque la persistance de la religion même qu'elle combat, et l'effort pour garder un minimum de religion. Elle est, chez les uns, effort pour rester religieux en cessant d'être traditionnels; — chez d'autres, effort pour concilier la religion défaillante avec les habitudes d'esprit que crée une civilisation nouvelle, effort pour éviter à la fois « l'impiété et la superstition; pour trouver le juste milieu entre le fanatisme et les lumières ». Chez d'autres encore, comme chez Morellet ou Diderot, elle sera une machine de guerre contre la religion positive. La Nature, c'est pour un Diderot comme un appel à l'insurrection contre les erreurs de l'enfance, contre tous les préjugés de l'éducation, tous les scrupules de la morale sociale.

Elle a le sort de l'idée de Nature. Restauration ou révolution, ainsi se présente-t-elle suivant les esprits. Elle réunit, dans une notion complexe, contradictoire et confuse, l'idée de spontanéité, de développement et de progrès libre, contre l'ascétisme et le traditionalisme religieux ; l'idée d'une raison vivante et agissante, capable de comprendre le monde et jusqu'au fond la nature des choses; l'idée d'une sentimentalité qui a ses droits et notamment celui de supposer l'existence de l'objet de ses désirs. Et toutes ces aspirations sont considérées comme une donnée primitive. D'où, chez beaucoup, l'idée d'un retour à la nature après les falsifications de la société. Beaucoup projettent à l'origine de l'humanité, sous le nom de religion naturelle, ce qui leur paraissait être la religion rationnelle. De là le rêve d'une religion qui serait la même dans tous les âges, dans tous les pays, dans tous les mondes, d'une

religion unanime, clarifiée « aux pures lumières de la raison », qui serait la nature consciente, sentie et aimée pour elle-même; et, comme on l'a dit, « une réplique théologique aux rêves de l'âge d'or » (1).

Pascal avait dit du christianisme, pour lui en faire honneur comme d'un signe de vérité, « qu'il était la seule religion contre la nature ». Le christianisme humanisé risque de devenir « le règne de la belle nature », une divinisation de la nature humaine. Et ceux qui n'iront pas si loin feront bien maigre encore la part de la révélation.

Le droit pour la raison de la contrôler, et d'en exclure ce qui serait contraire à la raison, le droit de faire décider par la raison ce qui est vraiment révélation, ramène inévitablement la religion à la philosophie. Ceux qui continuent d'admettre la révélation la traitent comme un surplus, qui doit satisfaire à deux exigences opposées : dépasser les lumières naturelles et s'y trouver aussitôt conforme ; ou bien ils admettent que, si la Révélation n'apporte rien à l'humanité qu'elle ne puisse atteindre d'elle-même, elle lui donne plus tôt ce qu'il lui importe le plus de savoir : le symbole précède l'idée claire, la foi historique précède la foi rationnelle et peut servir encore aujourd'hui à éclairer ceux qui ne sont pas capables de pure pensée.

Mais la tendance inévitable de la religion naturelle, c'est de juger la révélation inutile et indémontrable. Inutile à cause de la raison qu'elle ne peut que voiler. Indémontrable, parce qu'après tout les preuves extrinsèques ne reposent que sur les

---

(1) La « religion naturelle » envahira au XVIIIe siècle toutes les confessions religieuses, aussi bien le protestantisme que le catholicisme. En envahissant le protestantisme, elle refoule l'idée de péché originel et tout le pessimisme sur lequel est fondé le calvinisme, par exemple chez Sulzer, Vernest. (Voir P. M. Masson, I, 259 et suiv.) Elle refoule aussi le dogmatisme. Turrettin (P. M. Masson, I, 200) : « Surcharger la religion de merveilles et de mystères, c'est la corrompre ; elle n'est jamais plus belle que dans sa simplicité originale... On n'est pas mal avancé dans la théologie quand on a appris à ignorer certaines choses. »

preuves intrinsèques. Rousseau dira des miracles et des prophéties : « Pour être certain qu'il y en eût, il faudrait connaître tous les secrets de la nature. » Puisqu'il y a de faux miracles et de fausses prophéties, leur valeur repose sur la doctrine, dont la raison demeure le juge suprême.

* * *

Le Romantisme rêve lui aussi d'un syncrétisme religieux, où viendraient s'estomper les lignes des dogmes et dans lequel toutes les confessions communieraient. Le Romantisme religieux tend à montrer que le contenu de la Révélation est rationnel. Mais la raison telle qu'il la comprend, n'est point la raison froide et sèche du rationalisme des « lumières ». Être et Raison se rejoignent dans les profondeurs de l'intuition intellectuelle. La vie de la pensée, le développement de ses moments expriment la réalité même. La suite des dogmes se développe à partir de l'intuition du divin. Le Mysticisme spéculatif du Moyen Age, le Romantisme religieux du XIXe siècle sont deux expressions de la même tendance. Et même ce divin a figure de christianisme. La philosophie romantique, si indéterminé que soit l'Abîme originaire d'où elle tire les choses, construit le monde selon les lignes du christianisme.

* * *

Le développement des religions rationalistes n'est point négligeable depuis le XVIIIe siècle ; théophilanthropie, rationalisme protestant, églises rationalistes anglaises, religion de l'humanité. Mais la « religion naturelle » est prise entre la reli-

gion et la raison; entre la puissante fascination des religions positives et la critique que la raison fait d'elle-même. Se fier à la raison, pour la solution des problèmes métaphysiques, c'est une prétention que le scepticisme et le criticisme ont amplement combattue. La Foi de la Raison, contre la Foi historique, suppose une foi dans la raison que la philosophie ne soutient pas toujours.

***

Une bonne partie de la force de la religion naturelle vient de la valeur des idées qu'elle manie, plutôt que de leur vérité. La confiance accourt à l'aide de la croyance. C'est ce qu'on verrait en étudiant quelques-uns de ceux pour qui la religion naturelle a été vraiment une religion. Rousseau, est-il besoin de le dire, n'est pas un logicien, un démonstrateur, encore que son système, nous le verrons, ne se soit pas formé sans dialectique ni discussion. Mais sa construction dogmatique repose surtout sur les bases du sentiment : Julie, ou le besoin d'aimer, l'affection surabondante, au delà des choses terrestres et finies, incapables d'occuper entièrement l'âme ; le Vicaire Savoyard, ou la gratitude d'exister ; le besoin du cœur, la lumière intérieure d'où sort un système de théologie naturelle, un rationalisme sentimental ; le Promeneur Solitaire, ou l'extatisme : l'intuition profonde qui remplit toute l'âme, le Dieu extatique qui confère la certitude au Dieu chrétien de la Religion naturelle.

Rousseau, c'est la Vie sous la Religion, le sentiment libéré, rendu à soi-même et qui se retrouve dans les dogmes et dans les souvenirs chrétiens ; la nature, l'enchantement de la musique et de la rêverie paresseuse ; le refuge dans l'apaisement ineffable des grandes ondulations bienheureuses, loin du monde méchant : et sous le thème traditionnel du Dieu juste, le besoin d'appui et de revanche du Juste persécuté.

LES ÉLÉMENTS DE LA FOI RAISONNANTE

La raison conduit à la foi, la Nature au Surnaturel. Il y a deux mondes et le croyant passe de l'un à l'autre. La foi c'est précisément ce passage de l'un des ordres à l'autre, et l'état d'âme par lequel le croyant, s'élevant au-dessus de l'intelligence, s'installe dans la vie sacrée. « L'Apologétique n'est qu'une préparation ou une défense. Elle n'est point la vie de l'âme, qui est la grâce sanctifiante (1). » L'acte de foi se pose et pose le croyant dans un autre ordre, l'ordre du mystère, et dans un autre monde, le monde de la vie divine. « Qui d'entre nous, un certain jour de sa vie, ne s'est senti transporté dans l'invisible? La Nature et l'Art, la communication de tout ce qui est ineffable dans l'harmonie du monde ou dans l'expression de l'âme humaine, nous ont transfigurés quelquefois. Purs dans notre amour, forts dans notre volonté, illuminés dans notre entendement, nous avons compris, mais ce furent des instants trop courts, cette admirable parole de l'apôtre : la foi c'est la démonstration de l'invisible, c'est la substance des choses que nous espérons (2). »

Sentiment d'élation et d'exaltation, qui naturellement varie beaucoup ; d'abord selon la manière dont est perçue, posée et affirmée la relation des deux ordres ; nous y reviendrons ; puis suivant le caractère plus ou moins personnel, plus ou moins volontaire de l'acte. Le sujet peut avoir plus ou moins conscience de l'élévation de son acte au-dessus des actes naturels de son intelligence (3). Il peut se sentir plus ou moins « agi » ou agissant.

---

(1) Clérissac, *Mystère de l'Eglise*, 9.

(2) Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*, II, 394.

(3) C'est, pour les théologiens, la question de la perceptibilité de l'état de grâce. En principe les actes surnaturels sont estimés inconscients, parce qu'ils dépassent l'ordre créé sur lequel s'exerce la connaissance naturelle. « L'état de grâce ne saurait être connu naturellement par aucune créature, parce que la vie surnaturelle qu'il nous donne n'est point une vie créée, ni créable, mais

La foi, c'est le vertige de Dieu. Rappelons-nous l'amour, la passion qui s'engouffre dans son objet, renonçant à la discussion et au contrôle, acceptant de cet objet toute la nature et toutes les décisions. Mais ici le vertige est précédé d'un examen, et il en garde le reflet. Dans ce vertige, qui n'est point le vertige mystique, — abolition de l'intelligence, — toutes les définitions sont maintenues. Un surplus apparaît, qui dépasse les raisons de croire, et qui est comme la marque et la présence de l'objet de croyance lui-même. Le sujet s'arrête, se détend, cesse d'agir, de vouloir, se laisse aller au gré d'une force supérieure (1). Aux motifs qui paraissent suffisants pour justifier un assentiment intellectuel, s'ajoute « cette part de conviction qui va non plus d'un sujet connaissant à un objet connu, mais d'un être à un autre être ; qui, par conséquent, procède d'autres puissances que de l'entendement et s'attache moins à l'intelligibilité qu'à l'activité ou à la bonté de ce en quoi l'on met sa croyance (2) ».

Ainsi une sorte d'illumination plus ou moins impérieuse, où la puissance qui fait croire (3) s'affirme dans l'acte de croyance

---

une participation à la vie même de Dieu. » VACANT, II, 205. Mais la grâce peut être jusqu'à un certain point sentie ou conclue. Dans certains états même, et ce sont les états mystiques, l'effacement de la nature ouvre le champ à l'aperception du surnaturel agissant.

(1) Il y a ici quelque chose d'analogue à l'acte de volonté, selon Bergson : dans les moments graves, le conflit des motifs ; puis, au delà des motifs, l'élaboration de la nouveauté ; de même l'intuition créatrice au delà du travail intellectuel préliminaire.

(2) BLONDEL, *Vocabulaire de philosophie* (Lalande), article Croyance. C'est ce qu'exprime bien cette phrase de Newman (9 oct. 1845) : « Puissé-je avoir, en fait de vraie Foi, un dixième de la conviction intellectuelle où je suis en ce qui concerne la vérité... mon cœur est si dur, je fais tout avec si peu d'élan, que je me suis demandé en tremblant si j'aurais assez de Foi et de contrition pour recevoir toutes les grâces du sacrement. Peut-être une même personne ne peut-elle à la fois croire et savoir. » (S.-F. FLETCHER, *A Short Life of C. Newman*, 87.)

(3) C'est Dieu affirmé intellectuellement qui devient le Dieu de la foi. L'être de l'affirmation rationnelle s'exalte jusqu'à l'inconditionnel, jusqu'à l'absolu. L'essence de la foi, c'est précisément cette puissance de l'objet qui pénètre et transforme le sujet ; cette puissance invasive et coercitive, cette façon de s'affirmer soi-même dans le sujet de l'affirmation ; cet élan du sentiment qui entraîne tout l'être et fait l'adhésion absolue, totale et sans réserve.

même, où Dieu paraît se révéler en révélant. Un dégagement d'énergie, un surplus d'être, qui dépasse ses conditions productrices, et qui apparaît au sujet comme l'essence même de la réalité sur laquelle travaillait son esprit. Mais, déterminé dans ses conditions initiales, ce déploiement merveilleux reste déterminé dans son cours et dans ses effets ; ce n'est pas l'évasion vers la grande rêverie de l'inexprimable ; c'est la garantie de cela même qui était en question, l'autorité conférée à l'indémontrable. Ou bien l'illumination directe du mystère, ou bien l'illumination indirecte par l'autorité du témoignage divin ; dans les deux cas, le retour à l'intelligibilité, la réflexion de ce rayon de lumière sur les dogmes. Dans l'un et l'autre, la raison enchantée de Dieu est comme en sympathie spirituelle avec lui. Dans le second, la nuance de l'obéissance devant le révélateur divin, garant de la vérité. Ici la vérité apparaît comme reposant sur ce témoignage ; l'âme entend Dieu parler, témoigner. Ici la foi, c'est la parole de Dieu murmurée au cœur du croyant, pour lui enseigner des vérités que son intelligence ne peut ni découvrir, ni comprendre : inspiration de Dieu, et comme parole de Dieu. Mais Dieu est ici lumière, illumination, esprit (1). Suivant le mot de Hegel, la Foi est le témoignage que l'esprit rend de l'esprit.

Installé dans sa foi, le croyant voit les énigmes se résoudre. Elle a tous les caractères de la certitude ; illumination, repos et détente ; puissance et anéantissement ; exaltation dans l'impersonnalité. Certitude absolue, elle est aussi certitude de l'Absolu ; elle ouvre une perspective sur l'infini ; elle s'installe au cœur de l'être, dans l'éternité. Familier avec les mystères divins, le croyant comprend le monde, ou du moins tout ce qui

(1) C'est ici ce que James appelle l'imagination ontologique, avec sa puissance de persuasion ; l'intuition sourde et implicite ; la conviction, aussi forte que la certitude d'une impression sensible ordinaire, et beaucoup plus forte que celle d'un raisonnement logique.

l'intéresse dans le monde, tout ce qu'il estime nécessaire de comprendre ; il sait et il comprend (1).

* * *

Il faut d'abord situer cette forme de la foi. Elle tire so caractère original de cette curieuse combinaison de raisonnement et d'élan suprarationnel. Elle n'est ni la conformité extérieure et aussi dénuée que possible d'actes intellectuels, d la foi implicite ; ni le simple mouvement de confiance dans l puissance ou la bonté transparentes à travers les dogmes ; un telle confiance à l'état pur ne songe pas à se légitimer ; elle es plutôt sympathie affective que sympathie intellectuelle, amou plutôt que lumière, don du cœur plutôt qu'adhésion de l pensée. Elle n'est pas davantage l'élan mystique qui « s'extasi dans son infini objet béatifique », qui « regarde son obje immense dans son infinie fruition (2) », qui trouve en lui suavit avant tout raisonnement (3). Pas davantage ce mouvement d crédulité instinctive, soutenu par les exigences du cœur, et pa

---

(1) Pascal peut servir d'exemple ; il a, comme on sait, abondamment fai usage d'une telle explication ; les contrariétés de la nature humaine, bassesse et grandeur ; les deux natures et les deux mondes ; les trois ordres l'extérieur, l'intérieur et leur mélange dans la religion et même l'incroyanc et l'hérésie.

Et Gratry écrivait :

« Il y a pour l'homme un état de vie intérieure, saint et vrai, ardent e humble, chaste et clairvoyant, libre d'orgueil et d'illusion, que le contac formel de Dieu peut seul donner : état d'âme sans lequel l'ère sacrée de l science n'est pas possible. La science totale, à la fois divine et humaine, qu l'intervention efficace, intérieure, du christianisme apporte seule. Les chrétien vivant de la substance intime du christianisme, peuvent seuls faire la moisso des sciences. » Gratry, *Une étude sur la sophistique contemporaine*, cité dan *Pages choisies*, de L.-A. Molien (p. 41) (1908).

(2) Jean de Saint-Samson, cité par Brémond, *Histoire littéraire du Sentimen religieux*, II, 386.

(3) Un disciple mystique de Saint-Samson, Dominique de Saint-Alber nommé professeur de théologie, lui écrivait : « L'exercice de la spéculatio est la plus profonde mort que l'esprit amoureux puisse souffrir. » (Brémon *ibid.*, 385.)

des habitudes rituelles, qui se dispense de toute enquête, soit parce qu'il craint de profaner le mystère par des essais de démonstration rationnelle : soit parce qu'il n'a aucune confiance dans la raison, soit parce qu'il n'a en elle qu'une demi-confiance et qu'il y voit autant d'obscurité que de clarté : fidéisme ou semi-fidéisme.

Elle n'est pas davantage la simple confiance de la raison dans ses raisonnements. Certes, il y a une foi religieuse rationaliste, foi historique, foi scientifique. Pour autant que cette foi est simple raison, contrainte de la vérité, autorité de l'évidence ou de la démonstration, celle que nous étudions ici s'en distingue nettement. Mais il y a souvent dans la croyance rationnelle quelque chose qui dépasse la raison ; on accorde à une hypothèse plus de confiance qu'elle n'apporte de preuve ; l'assentiment déborde la démonstration : désir que la chose soit vraie, qui se mue en apparence de vérité, défaillance de l'esprit critique, qui oublie l'insuffisance constatée ou qui est momentanément inapte à doser les fines nuances de la probabilité, etc. Et c'est ici, avec cet excès de la certitude sur la vérité, que commence la foi, souvent analogue à celle que nous venons d'étudier.

La foi que nous avons décrite, réalise un état d'équilibre très difficile à maintenir : l'histoire le prouve en nous montrant la continuelle oscillation de ce demi-rationalisme entre le rationalisme et l'irrationalisme. Ce n'est pas à dire que ce type pur n'ait été réalisé nulle part ; bon nombre de docteurs scolastiques, de théologiens, de chrétiens instruits y sont parvenus ou y parviennent encore aujourd'hui. Sous des dosages différents, sous des formes différentes de succession et de développement, ce mélange de raisonnement et d'affirmation gratuite constitue la foi de beaucoup. Il répond au tempérament de beaucoup d'hommes qui demandent quelques garanties pour s'aventurer et qui ne craignent point de s'aventurer au delà des garanties. Il est une expression de la nature humaine, portée

à la fois à justifier et à rationaliser ses aspirations, et à se soumettre à ses objets de croyance et de passion. Il est au fond de toute vue sur l'existence, qui dépasse les données naturelles, au fond de toutes les anticipations synthétiques. Il traduit le mélange d'objectivité et de subjectivité qu'il y a dans l'homme; subjectivité parfois purement arbitraire, caprice individuel, parfois expression profonde de profondes tendances humaines. La foi religieuse est un cas particulier.

***

Classons rapidement les grandes attitudes que nous avons tout à l'heure analysées. Il nous semble qu'on peut distinguer plusieurs grandes espèces de sujets :

1° Le rationaliste illuminé. Celui qui aperçoit directement la vérité des dogmes ; à peu près comme un philosophe aperçoit la vérité d'une philosophie. Démonstration rationnelle, basée sur l'évidence logique ; intuition intellectuelle ; ici nous avons, d'une part, l'attitude du savant et du philosophe ; d'autre part, l'attitude du mystique, et leur mélange. Nous reviendrons sur les éléments de cette composition.

2° Le raisonneur qui interprète en langage surnaturel ses procédés et ses opérations. Mais dans le raisonnement même, quelque chose intervient qui semble dépasser le raisonnement ; dans l'application de l'esprit, dans la direction de l'attention, il y a comme un don de soi et une grâce supérieure. Seulement ici le raisonneur l'emporte, et son assurance n'a rien qui étonne, et c'est parce qu'il est théologien, ou que le théologien s'en mêle, parce qu'on veut introduire dans cet acte naturel une intervention surnaturelle, qu'on traite ainsi l'activité mentale comme une sorte d'inspiration. C'est un peu ainsi que Malebranche disait : « L'attention est une prière. »

3° Le raisonneur ému ; celui qui transpose dans le plan de l'affectivité et de la vie le travail de sa raison ; la foi vivante, le retentissement de la foi dans toute la conscience. Ici le raisonnement prend sa valeur de vie. Mais si sa valeur de vie lui est strictement proportionnelle, nous ne sommes pas encore en présence de ces grands élans de foi que nous avons vus décrits.

4° Le raisonneur qui s'enchante de sa certitude et s'envole bien au delà de son raisonnement : la complaisance d'abord dans la certitude rationnelle, puis l'approfondissement indéfini de ce sentiment de certitude, qui s'isolant de son point de départ et l'oubliant, pour ainsi dire, tout en continuant pourtant à graviter autour de lui, devient cette certitude immense, inconditionnelle, irraisonnée dans laquelle apparaissent les objets de la foi. Selon que les raisonnements préalables demeurent plus ou moins présents à cette certitude, c'est ou bien la reprise illuminée du discours rationnel ; ou bien l'oubli de tout le discours et la suggestion intérieure, le Dieu agissant.

5° Celui qui fait violence à sa raison et qui se rend, par une espèce de sacrifice de soi-même, à la force de l'autorité. « Il faut se détacher de soi-même ; il faut que la raison renonce à cette délicate volupté de pénétrer son objet, de se l'expliquer et qu'elle lui prête pourtant une adhésion inébranlable. » C'est le despotisme de la volonté, c'est le coup de volonté dans la nuit ; l'abandon de l'esprit propre, l'esprit humilié comme on mortifie les sens. Acceptation douce ou violente, dans le calme ou dans le trouble selon les sujets (1).

---

(1) Un prêtre catholique, cité par Pratt, *The religious consciousness*, p. 206, dit des dogmes : « C'est une espèce de sacrements intellectuels ; signes intellectuels et imaginatifs de réalités supra-intellectuelles connues par l'appréhension intuitive et profonde de la foi ; et qui tendent à produire et à permettre cette vraie vision de foi qu'ils expriment inadéquatement. »

Et Malebranche écrit (*Entretiens métaphysiques*, xiv) : « Je me suis senti souvent agité par des mouvements dangereux à la vue de nos incompréhensibles mystères. Leur profondeur m'effrayait ; leur obscurité me saisissait ; et quoique mon cœur se rendît à la force de l'autorité, ce n'était pas sans peine de la part de l'esprit ; car, comme vous savez, l'esprit appréhende naturellement dans les ténèbres. Mais maintenant, je trouve qu'en moi tout est d'accord ; l'esprit suit le cœur. »

LES CONDITIONS INTELLECTUELLES DE LA FOI RAISONNANTE

Comment se rencontrent et s'unissent dans la foi le travail de la raison et l'illumination d'une réalité extra-logique, c'est ce qu'il nous faut examiner de plus près.

La Confusion naïve.

La foi naïve de beaucoup de croyants est au-dessous du problème. Le surnaturel paraît tout naturel. Le Mystère, au sens théologique, n'existe pas pour le croyant qui humanise son Dieu et comprend les dogmes en termes vulgaires de relations naturelles; de même qu'il cesse d'exister pour le philosophe qui les volatilise en abstractions. Il n'existe que pour les théologies en équilibre entre les deux tendances.

Il y a d'abord ceux pour qui le problème ne se pose pas ou qui le résolvent sans faire appel à la pensée. Trinité, Incarnation, Rédemption; une histoire divine, entendue au sens commun. Le thème religieux se déploie avec toute sa force impressive, dans le langage de la vie et de l'histoire; on ne recourt pas à des notions pour le penser. Il est mythe et non point dogme; images et sentiments, rapports affectifs, ou lorsqu'ils sont logiques, empruntés à des modèles historiques et sociaux. De tels esprits n'ont point de difficulté à entendre le Dieu historique comme Dieu surnaturel, l'Écriture comme historique et révelée.

A ce niveau l'opposition n'est pas aperçue, la contradiction glisse à la surface de l'esprit. Les thèses contraires : Dieu-Homme, Unité-Trinité sont acceptées simultanément, sans réflexion, ni discussion, ou successivement introduites par des mécanismes différents; habitude sociale, raisonnement, mouvements de sentiment; mais à aucun moment, leur contradiction n'est amenée au point clair de la conscience.

Sans doute cet état d'esprit peut tenir à une absence totale de pensée, à l'acceptation implicite. Mais c'est plus souvent encore pensée confuse et qui ne va pas au bout d'elle-même. Les thèses ne sont pas formulées assez rigoureusement pour apparaître comme contraires ; les notions fondamentales sont prises de façon vague, ou si l'une d'elles est assez précisément formulée, l'autre ne l'est pas. Indépendamment de la puissance affective des dogmes, grands thèmes d'émotion et de vie, le croyant recourt, pour comprendre, à l'analogie et à cette espèce de glissement logique, qui lui paraît relier entre eux les dogmes ; cette vague lueur de rationalité lui donne le change et lui apparaît comme rationalité totale. C'est au fond le théologien avec ses formules qui fait l'inintelligibilité radicale du dogme, et qui place le Mystère devant le croyant. Pour la plupart des croyants la difficulté est moins aiguë. Combien de fois n'arrive-t-il pas qu'une thèse n'étant point poussée à bout ou prise à la rigueur, on n'aperçoit pas ce qu'elle contient. Combien de gens sont incrédules ou hérétiques sans le savoir (1). Combien de croyants instruits n'ont point scruté la difficulté intérieure de leur foi, ou ne se sont point préoccupés d'en confronter les symboles avec le savoir.

Nombreux sont ceux à qui s'adresse la belle invocation de Renan :

« Pour toi la grande harmonie n'est pas troublée ; religion, devoir, amour, beauté, reposent pour toi dans une mystique et sainte unité. Tu ne connais pas la lutte du saint contre le vrai, du beau contre le bon, du vrai contre lui-même. Dors toujours ainsi au son de la musique des mondes, et puisses-tu ignorer à jamais les souffrances réservées à celui qui, par la fatalité de sa nature, a cessé d'être un enfant (2). »

Ce qui, chez la plupart, est naïveté, insuffisance de pensée, confusion ou incohérence, peut être chez certains attitude

(1) Renan, *Souvenirs*, 408.
(2) *Patrice*, 5.

volontaire, jeu sur la contradiction (1) ou déformation volontaire. Loisy fait remarquer justement que l'accoutumance à la subtilité de raisonnements captieux détruit la clarté, la fermeté, la sincérité de l'esprit; l'on perd dans ces arguties le sens de la vérité (2).

La Confusion savante.

Il nous faudrait reproduire ici tout ce que nous disions du Rationalisme illuminé, tout ce que nous dirons du Mysticisme spéculatif. Le croyant a l'impression de comprendre l'incompréhensible. Il s'attribue l'intuition intellectuelle. Une métaphysique composite, faite de raisonnements et d'élans affectifs, l'installe au cœur de l'être, dont il revit l'ample développement. Ici encore la pensée est confuse. L'esprit ne va pas au bout de l'analyse de ses principes et de ses procédés. Il se meut sans critique à travers plusieurs plans de rationalité ou de réalité. Il prend pour de l'esprit une étrange façon de raisonner, toute mêlée de raisonnements suivis et de commencements et d'interruptions extra-logiques, où les idées ont, en plus de leur valeur de raison, la grande puissance enchanteresse des thèmes poétiques et toute l'excitation de la vie. Tout se passe dans un monde supralogique, au-dessus des catégories et des contradictions.

La Distinction et la Conciliation.

La distinction est aperçue, acceptée, proclamée. On distingue les deux règnes, les deux ordres, Nature et Grâce, Nature et Surnaturel. En même temps on suppose entre eux une harmonie et on assure le passage. C'est la raison même

(1) Renan écrit, *Souvenirs*, p. 338 : « D'ailleurs, je vous l'ai dit, mon ami, telle est ma position intellectuelle, que je puis paraître telle chose à celui-ci, telle chose à celui-là, sans rien feindre, sans que l'un ni l'autre se trompe, grâce au joug de la contradiction dont je me suis débarrassé pour un temps. » Voir aussi *Patrice*, 8, 95).

(2) Loisy, *Discipline intellectuelle*, 107.

qui trace les limites (1). Au delà de la raison humaine, l'harmonie se fait dans une unité supérieure, inaccessible à la raison, mais dont les fonctions supérieures de la raison peuvent atteindre quelque reflet. Ou bien même, pour quelques-uns, une fonction supérieure à la raison y peut accéder. Le passage se fait par quelque artifice, comme celui que nous avons étudié sous le nom d'extrinsécisme ; l'Écriture, la Tradition, garantissant de sa vérité historique le Dieu révélateur des dogmes.

Chez quelques-uns la contradiction du dogme et de la raison, de la Nature et du Surnaturel, est reconnue, mais n'est pas poussée à fond. La raison est une raison docile et encline à l'acceptation du dogme. Loin de la paralyser, la contradiction l'excite ; elle est comme une stimulation pour l'esprit, devant qui elle évoque un au delà de la pensée et du sentiment. Le jeu des oppositions qui s'affrontent donne l'impression de pouvoir les dépasser (2).

Chez d'autres, la raison est moins docile. Les objections de la philosophie ou de la science apparaissent à plein. Les procédés de conciliation, les accommodations, les subterfuges apparaissent ; que la conciliation se fasse aux dépens de la raison et de la science, dont on proclame l'infériorité ; ou au dépens du dogme, que l'on accommode plus ou moins aux exigences de la science.

Il y a quelques grands procédés classiques d'accommodation sur lesquels chacun construit son apologétique person-

(1) « L'acceptation de l'inexplicable et de l'irrationnel, si elle n'est pas une abdication de la pensée, doit être mesurée par la pensée même à ce que celle-ci s'estime capable d'expliquer distinctement et de ramener à des raisons définies. » Delbos, *La Philosophie française*, 4.

(2) Par exemple, il semble que le Bouddha ait accordé les contradictions dans l'intuition supérieure du salut. On ne peut bien vivre et bien méditer qu'en suivant une voie moyenne entre les « couples d'extrêmes » qui guettent la spéculation. Anéantissement, éternité, phénoménalisme, personnalisme. « La tigresse porte ses petits dans sa gueule en rapprochant assez les mâchoires pour qu'ils ne tombent pas, en ne les serrant pas assez pour les blesser. » Les antinomies ouvrent de lointains horizons mystiques et découragent la fantaisie et l'orgueil des philosophes. La Vallée Poussin, le *Bouddhisme*, 57.

nelle (1). Au terme, et quand on ne peut mieux faire, on s'arrête à la position que définit le mot de Bossuet : « Tenons fortement les deux bouts de la chaîne. » C'est la juxtaposition dans l'esprit des deux ordres séparés. On passe, suivant le mot de Grasset, du laboratoire à l'oratoire. Il y a, comme on dit encore, cloison étanche.

La foi à travers la Contradiction et le Scandale.

Pascal parlait de la demi-obscurité de la foi. Les preuves ne sont pas convaincantes, la raison ne nécessite pas. L'Écriture doit être telle que claire pour les élus, elle rebute les réprouvés par son obscurité. « Les prophéties, citées dans l'Évangile, vous croyez qu'elles sont rapportées pour vous faire croire? Non, c'est pour vous éloigner de croire. » (Ed. Brunschwig, 586.)

Mais l'élément irrationnel, absurde, de la foi est contrebalancé chez lui, comme chez tant d'autres, par l'élément rationnel. Le catholicisme a le plus souvent associé les deux termes, le protestantisme aussi.

Kirkegaard est probablement le penseur qui a le mieux réalisé le caractère irrationnel de la foi ; au symbolisme intel-

---

(1) Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 296, cite Silvestre de Sacy, si scrupuleux en fait de citations et étonné des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau. Il avait fini par croire que les deux Testaments, chacun de leur côté, sont infaillibles, mais que le Nouveau n'est pas infaillible quand il cite l'Ancien. « Il faut n'avoir pas la moindre habitude des choses religieuses pour s'étonner que des esprits singulièrement appliqués aient tenu en des positions aussi désespérées. Dans ces naufrages d'une foi dont on avait fait le centre de sa vie, on s'accroche aux moyens de sauvetage les plus invraisemblables plutôt que de laisser tout ce qu'on aime périr corps et biens. »

Sur le caractère personnel de bien des Apologétiques voir aussi cet aveu désenchanté de Loisy, *Choses passées*, 350 : « Mes livres d'apologétique sont de toute insuffisance pour amener à la foi les incrédules et les non-catholiques... ils représentent l'effort que j'ai fait pour me maintenir moi-même dans le catholicisme nonobstant l'impossibilité où je me suis trouvé de garder dans leur signification littérale la plupart des thèses qui constituent l'enseignement catholique. Mes écrits n'ont donc pu avoir d'utilité que pour les lecteurs qui étaient dans une situation plus ou moins analogue à la mienne. »

lectuel ou sentimental de l'école de Schleiermacher, à la méthode hégélienne de conciliation, il oppose le choix et l'exclusion, l'opposition. La contradiction et le scandale sont le signe de la foi; l'absurde est le signe de la vérité. La foi surmonte le paradoxe et le scandale; et c'est en cela qu'elle est la foi.

La réalité absolue c'est l'Ame, le Sujet. Le Dogme, l'objet, système abstrait et immuable s'oppose au sujet comme une chose en soi; possible et passé, il s'oppose au réel et au présent de la conscience. Le dogme objectif suscite dans le sujet la plus forte opposition qui se puisse concevoir. Mais précisément parce que cette contradiction, cette passion est la forme de vie la plus intense, donc la plus subjective, elle est la plus vraie.

Paradoxe, Scandale, Foi, voilà les trois moments du christianisme. Le scandale, qui naît du paradoxe, est le seul chemin vers la foi. S'arrêter au scandale c'est se détruire soi-même et désespérer sur soi; franchir le scandale, c'est s'exalter dans la foi.

L'absolu paradoxe, c'est le Dieu Homme, absurdité vivante, donc vérité chrétienne. Les preuves prouvent seulement que la vie du Christ est contre toute raison, qu'elle ne peut être qu'objet de foi; l'histoire ne sait rien de Dieu. Pour la foi les preuves sont des blasphèmes; l'histoire sainte n'est pas une histoire, elle est une foi; elle n'est pas histoire, elle est le présent. L'histoire sainte suspend la vie humaine au présent de l'Absolu, à la présence du Christ. La vie du Christ accompagne chaque âme et chaque génération comme une éternelle histoire.

Ainsi croire consiste à apercevoir le scandale et à ne pas se scandaliser; les prétendues preuves impliquent la foi. Hors la foi il n'est que désespoir. Scandale et péché, telle est l'antithèse à la foi. Le désespoir qui s'ignore est le pire de tous; sentir son mal est le privilège du chrétien; en guérir, la félicité

du chrétien ; désespérer, c'est sentir en soi-même cette contradiction essentielle, qui est la condition de la foi.

Le christianisme officiel a perdu le sens du christianisme ; il a fait une religion bien sage et bien raisonnable. Kirkegaard traite l'Église officielle du Danemark à peu près comme Pascal avait fait des jésuites (1).

EXPÉRIENCE ET TRADITION

La Foi, que nous avons décrite, est un produit de l'histoire et de la civilisation. Elle est trop complexe pour être une réaction immédiate et naturelle. C'est un dosage délicat, une mixture savante. Elle suppose l'élaboration de la religion.

Mais il en est de même de tout l'homme ; les sentiments humains sont jusqu'à un certain point l'œuvre et de la « spiritualisation et de la socialisation ». L'amour, Stendhal l'a admirablement montré, varie et évolue avec les formes de la société. On pourrait écrire une histoire de l'amour comme une histoire de la foi.

A telle époque, et pour des nécessités spéciales à cette époque, prédomine telle forme de foi : par exemple la foi thomiste et l'extrinsécisme dans le catholicisme d'aujourd'hui. La société religieuse choisit parmi les formes de foi qu'elle a suscitées et nourries ; elle les varie, selon les besoins du temps, et, quand il faut, elle innove.

Mais, sous ces attitudes ritualisées, il y a des faits spontanés. Il faut donc distinguer trois choses :

La donnée immédiate ; ici la tendance intellectuelle et objective aux prises avec les tendances subjectives ; l'abandon

---

(1) Kirkegaard surmonte aisément l'opposition parce que l'un des deux termes n'a point de valeur en présence de l'autre.

Gilson a bien montré dans ses *Etudes*, p. 51, que la doctrine de la Double Vérité n'a été au moyen âge qu'une invention théologique, et que ceux qui paraissaient l'enseigner, en réalité, reléguaient à un rang subalterne, soit la Foi, soit la philosophie naturelle. Mais leur caractère commun consiste en ceci qu'ils ne cherchaient point de conciliation.

confiant à l'hypothèse insuffisamment vérifiée, en même temps que l'examen et la critique de l'hypothèse;

Le travail du sujet, sous la pression de son expérience propre, et de la communauté religieuse;

Les constructions théologiques, qui se meuvent de plus en plus dans le monde des questions et des oppositions dogmatiques. Le schéma du théologien tend ensuite à s'imposer à l'expérience; il exerce une puissance de suggestion et de déformation. Ou bien on s'efforcera de le réaliser; ou bien, s'il est irréalisable, par la magie des mots substitués à l'expérience, on croira l'avoir réalisé.

Les disputes d'école intéressent pourtant la vie spirituelle. Bérulle et Gibieuf, si le molinisme triomphe, sont dans la même détresse que Madeleine auprès du tombeau vide : *Nescio ubi posuerunt eum.* Ils auront perdu Jésus-Christ (1).

Ce qui était d'abord théologie peut devenir religion. Jansénius et Arnauld sont deux théologiens. Mais les doctrines qu'ils ont élaborées, ont affecté la vie intérieure d'une foule de chrétiens.

Une religion est aussi une philosophie; et la foi raisonnable est la religion de ceux qui ont besoin de la raison pour se sentir assurés dans leur foi. Tout homme qui raisonne, c'est-à-dire tout homme qui pense, en est là. C'est pourquoi tout fidèle est bien près d'en être là.

La scolastique s'est appliquée à dégager toutes les raisons de croire. Elle est le plus grand effort que la religion ait fait pour prendre pleinement conscience de toutes les thèses qu'elle implique et de toutes les conditions intellectuelles auxquelles il lui faut satisfaire; elle est l'effort d'une religion parvenue à son apogée, maîtresse des esprits, victorieuse des hérésies, dominatrice du savoir, et qui entend spéculer sur soi-même. Ce triomphe au dehors et au dedans, après bien des luttes et bien des controverses, devait nécessairement aboutir à de grands

(1) Brémond, *Sentiment religieux*, IV, 29.

systèmes, comme à une grande organisation ecclésiastique et politique, comme à de grandes cathédrales. Mais l'obligation de se rendre compte à soi-même de sa foi est née, nous l'avons vu, de causes plus élémentaires et plus proches de la foi immédiate ; certaines continuent d'agir, sous d'autres formes, qui obligent la Foi au même travail de complication. Si les controverses, par exemple, ont un peu cessé et si le catholique et le protestant d'aujourd'hui ne sont pas aussi pressés qu'au XVII[e] siècle de préciser leurs contrariétés dogmatiques, le développement de la science et l'affranchissement de la philosophie posent à tous les esprits cultivés le problème Science-Religion; de sorte que chaque homme instruit est tenu de préciser ses raisons de croire (1), à moins qu'il ne se réfugie dans la foi implicite ou dans l'aveugle confiance.

LE DOUTE DANS LA FOI

Les théologiens disent volontiers que la foi exclut le doute. « Si l'on n'est pas plus convaincu encore des choses invisibles que des visibles, ce ne peut être la foi (2). » Et ils ont raison sans doute ; là où l'esprit prend une attitude négative, où le jugement est suspendu, là où l'affirmation est mêlée d'hésitation et de crainte, ce ne peut être la foi. Dans l'acte de foi, le doute est surmonté ; pour un moment tout au

(1) Le rapport entre la foi et la science ou la philosophie est exactement le même que le rapport — dans la foi — entre la raison et la foi proprement dite ; il y a un rationalisme qui ne voit que la science et dénie à la foi toute valeur ; un demi-rationalisme qui distingue deux ordres de vérité, jusqu'à un certain point compatibles, soit qu'il fasse du savoir une approximation de la foi, soit qu'il fasse de la foi une approximation du savoir ; un irrationalisme qui humilie la raison devant la foi.

(2) Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Heb.*, P. G., t. 63, col. 150. — Saint Augustin dit énergiquement que la Foi ne peut souffrir le peut-être ; et Saint Bernard : « *Non est fides æstimatio, sed certitudo.* » — E. PSICHARI écrit (*Voyage du Centurion*, p. 217) : « Alors il n'y a plus la moindre petite arrière-pensée, la moindre inquiétude, ni cette sournoise hésitation de l'homme inquiet, mais seulement la pleine connaissance pacifique, la possession sereine, la certitude béatifique. »

moins, l'affirmation, semble-t-il, est sans réserve. Mais le doute peut précéder ou suivre et de fort près (1). Il peut coexister avec l'état de foi, jusqu'au moment que nous étudierons plus tard, où il devient périlleux pour lui. Et l'acte de foi lui-même peut impliquer un certain malaise qu'il est intéressant d'analyser; aussi bien dans sa forme aiguë et brève que dans les oscillations qui se présentent inévitablement s'il se prolonge : oscillation d'un sentiment complexe, tout chargé d'intellectualité, et où l'angoisse de la question peut reparaître jusque dans la solution.

Voici comment on peut classer ces modes d'hésitation :

1° Dans le moment aigu de la foi apparaît parfois ce qu'on pourrait appeler l'étonnement, la stupeur de la certitude. La foi qui atteint son objet, l'attente qui se réalise, la passion qui se satisfait, connaissent ce léger heurt, le choc de la réalité. Souvent la réalisation produit un effet d'étonnement, de surprise, de rêve. Newman a finement exprimé cela. Souvent dans l'attente, dans la joie, dans la réalisation de ce que nous avons espéré, il nous semble étrange que le rêve de notre vie, nous l'ayons devant nos yeux. « Quand le Seigneur releva Sion, nous étions comme ceux qui rêvent (2). » Le léger désaccord qu'il y a toujours entre le désir et son objet peut se traduire par un abandon frénétique ou par un moment d'hésitation et de trouble. Le bonheur d'être au comble du bonheur peut être abandon total ou étonnement léger et reprise momen-

(1) « Les doutes involontaires que les fidèles s'imaginent avoir au moment même de l'acte de foi succèdent seulement à cet acte et ne coexistent pas avec lui; mais comme le doute et la foi se succèdent alors sans intervalle sensible, ils semblent coexister. » ANTOINE, *Théol. Univers.*, Paris, 1737, t. I, p. 165.

(2) *Grammaire de l'Assentiment*, 177. STENDHAL a décrit, pour la passion, quelque chose d'analogue : « Il était dans cet état d'étonnement et de trouble inquiet, où tombe l'âme qui vient d'obtenir ce qu'elle a longtemps désiré. Elle est habituée à désirer, ne trouve plus quoi désirer, et cependant n'a pas encore de souvenirs. » *Le Rouge et le Noir*, t. I, p. 85 : un moment de vide après la plénitude et avant le retour sur la plénitude et la méditation de cette plénitude.

tanée de soi. Au sommet de la certitude, au moment où il l'atteint, c'est parfois comme un dernier sursaut de l'esprit, un « non ce n'est pas possible » à la fois étonné et ravi. On se dit bien qu'on y est parvenu, mais on ne le réalise pas; il faut un peu de temps pour entrer dans la plénitude du salut. Pour ne pas parler, naturellement, de l'insatisfaction qui peut se cacher sous la satisfaction, de l'inadaptation dont cette surprise légère peut être le signe, et qui pourra se développer plus tard en doute franc. Mais ceci c'est tout autre chose.

2° La nuance d'irritation, d'impatience, de violence, qu'il y a parfois dans l'affirmation peut être une marque d'insécurité. Toute affirmation n'est pas sûre d'elle-même, et peut avoir besoin de se fortifier et de se garantir à elle-même.

3° Le malaise, qui n'est point un doute, mais qui provient de ce que l'intelligence n'est pas entièrement satisfaite; la foi n'est pas l'évidence rationnelle; la foi, avec sa connaissance imparfaite des mystères, peut laisser chez certains croyants un peu d'inquiétude intellectuelle et comme un désir de connaître mieux. Orientée vers le mystère, alors même qu'elle le touche au plus près, elle en garde l'inquiétude en même temps que la curiosité.

4° La foi peut garder, de l'enquête qui a précédé, de l'examen antérieur, de l'attitude raisonneuse, des commencements de doute. Il arrive que toute l'intelligence ne s'accorde pas dans la solution; que l'esprit n'y soit pas pleinement unifié.

« De même que les Saints sont obsédés par des rêves dont ils ne sont pas responsables, de même des lambeaux de controverses anciennes, écrit Newman, reparaissent à l'esprit. Le croyant est importuné par ses souvenirs; il garde l'idée que le doute serait possible. Il peut se sentir troublé, comme s'il n'était pas sûr, alors qu'il l'est. » « Certains esprits sont plus sujets que d'autres à ces assauts, à ce trouble de vision mentale, sorte de mouches volantes qui passent et repassent

sans cesse, obscurcissent la vue, fantômes qu'ils savent ne pas exister réellement, mais qui n'en interviennent pas moins de façon à troubler leur repos. » Ainsi l'esprit peut garder de la controverse précédente, quelque chose comme un goût, une saveur d'hésitation et de discussion ; ou bien certaines pensées précises peuvent reparaître, sans aboutir du reste à un jugement formel, simples possibilités flottantes ; ou bien l'esprit se dédoublant, en quelque sorte, imagine vaguement la possibilité d'une autre attitude d'esprit.

Ou bien encore, il peut se sentir mal à l'aise dans ce monde complexe où la certitude la plus vivante et la plus personnelle jaillit du choc des abstractions. Les preuves, même les meilleures, tendent souvent à troubler l'esprit dans sa paisible possession de la vérité. Les raisons de croire suggèrent des raisons de ne pas croire. Avant la preuve l'imagination touchait des réalités : la preuve faite, l'esprit n'atteint plus que des abstractions (1).

Mais tout cela ce ne sont point des doutes, ce sont des difficultés (2). Des pensées vagues qui troublent un moment ne ressemblent en rien à la bataille que se livrent la foi et

---

(1) L'exemple de Loisy (*Choses passées*, p. 28) nous montre le grossissement de ce phénomène :

« Autant la contemplation mystique des objets de la foi est en général pacifiante pour l'âme, même pour l'intelligence qui se laisse dominer par le sentiment, autant l'analyse plus ou moins rationnelle de la croyance devient facilement un exercice des plus troublants... Le premier contact de ma pensée avec la doctrine catholique fut quelque chose d'infiniment douloureux et la suite répondit à ce début. » Et p. 34 : « Autant tels de ces objets de foi (il s'agit des mystères) m'avaient touché comme principes d'émotions religieuses, autant leur exposé scolastique jetait mon esprit dans un indéfinissable malaise. Parce qu'il fallait maintenant penser toutes ces choses et non plus seulement les sentir, j'étais dans un état de perpétuelle angoisse. Car mon intelligence n'y mordait pas, et de toute ma conscience d'enfant timide, je tremblais devant la question qui se posait devant moi, malgré moi, à chaque instant du jour : est-ce qu'à ces théorèmes, correspond une réalité ? »

(2) « Je n'ai jamais pu voir aucune connexité entre le sentiment, si vif qu'il puisse être, de ces difficultés, entre leur nombre, si grand qu'on le suppose, et le doute sur les doctrines auxquelles elles sont attachées ; suivant moi dix mille difficultés ne sont pas un doute ; difficulté et doute ne se jugent pas d'après la même mesure. » Newman, cité par Thureau Dangin, II, 364.

l'incrédulité. La certitude est frustrée, au moins pour un moment, de son éclat et de sa sérénité, mais elle subsiste. Si elle n'est plus, pour un moment, assentiment impétueux et primesautier, elle demeure assurance calme et grave. Ces « tentations contre la foi », ce trouble non motivé de la conscience, ce doute involontaire de l'imagination reste distinct du doute positif, précis, raisonné, dans lequel on se complaît : il y a ici une simple sollicitation, très analogue à ces troubles sensuels qui assaillent souvent les mystiques au moment de l'oraison. C'est autre chose, je le répète, que la foi luttant contre l'incrédulité, la foi qui, chez certaines âmes religieuses, doit toujours se conquérir : « Je crois, Seigneur, aide mon incroyance »; foi volontaire et tendue, contre un doute agissant et pressant.

De telles difficultés, le croyant pourra tirer un argument pour se renforcer encore davantage dans la foi, comme le prouve l'exemple de Nicole, *Lettres*, III, 294 :

« La multitude des difficultés que l'on pourrait former sur les matières de théologie doit avoir pour effet de nous délivrer de toutes difficultés. Prétendre les examiner toutes est pure folie; en choisir quelques-unes, en négligeant les autres, est un pur caprice. Il n'y a donc rien de plus raisonnable que de se tenir fortement attaché à l'autorité de l'Eglise, qui peut seule délivrer nos esprits de cette agitation inquiète et infinie. »

Il ajoute du reste que ce qui fait qu'on a des difficultés sur certains articles, c'est que l'on fait peu de réflexions sur les difficultés que présenteraient aussi bien les autres articles de la doctrine. « Si nous voulons nous arrêter aux difficultés que notre esprit peut former, pourquoi en excluons-nous tant d'autres, qui ne sont pas moindres; et si nous pouvons bien assujettir notre esprit aux anciennes décisions, nonobstant les difficultés qui les accompagnent, que ne pratiquons-nous le même à l'égard des nouvelles ? »

CHAPITRE III

LA FOI CONFIANCE

LE SYMBOLO-FIDÉISME

Nous allons chercher à décrire l'autre forme de la foi, l'attitude affective. Nous la prendrons d'abord aussi pure qu'il se peut, aussi dégagée que possible d'éléments intellectuels. Encore que Luther semble être celui qui a historiquement inauguré cette forme de la foi confiance, de la foi fiduciale, se réclamant du christianisme originaire et de saint Paul, c'est d'après des modèles plus récents que nous l'exposerons d'abord. En effet, l'assentiment intellectuel, nous aurons occasion de le montrer, tient encore assez fortement à la foi fiduciale; au cours de l'histoire du protestantisme, il a repris une place importante jusqu'au moment où la vague romantique de Schleiermacher a balayé l'intellectualisme. Ce qu'on appelle le Symbolo-Fidéisme est probablement la forme la plus complète du sentimentalisme religieux.

Quel est l'état d'âme d'un protestant qui adhère au système religieux dont M. Ménégoz et M. Sabatier sont les promoteurs? Le système est double. Fidéisme, c'est-à-dire salut par la foi, indépendamment des croyances. Symbolisme, c'est-à-dire interprétation symbolique des dogmes, qui ne sont qu'une expression contingente, locale, temporaire, changeante du sentiment religieux. Ainsi la foi, dans son essence pure,

est antérieure et supérieure aux croyances. Elle les crée, les organise, règle leur développement. Les dogmes sont l'image que la foi se donne de soi-même, image que la réflexion approfondit.

Ce n'est pas seulement un système, le système de deux penseurs isolés; nombre d'âmes religieuses prétendent vivre aujourd'hui cette forme de foi, et l'histoire nous présente des descriptions analogues.

Contre l'orthodoxie protestante, le Fidéisme serait la restauration du *Sola Fide* de Luther, dogme du salut par la foi seule, contre le dogme du salut par la foi et les croyances, c'est-à-dire par la foi enfermant un acte d'obéissance intellectuelle à l'Évangile, à la Bible. Le salut, c'est la participation à la vie divine; la foi qui sauve, c'est l'acte suprême de la conscience, son orientation vers la réalité la plus profonde, son attitude essentielle de confiance et d'abandon.

Le Fidéisme adresse à l'orthodoxie, aux dogmes, la même objection que Luther ou Calvin adressaient aux œuvres. Les dogmes ne font pas partie de l'essence de la foi (1); loin de fortifier la foi, ils peuvent l'ébranler. Que se passe-t-il si l'on se trouve dans l'impossibilité de détruire dans son esprit les doutes relatifs à un dogme, par exemple à la résurrection de Jésus? Une telle incertitude produit un effet déprimant, un malaise douloureux. Il y a dans la croyance une exigence injustifiée, une oppression spirituelle.

Contre le libéralisme protestant, théologie de l'Amour, pour qui le salut dépend non d'un acte intellectuel, mais d'un mouvement plus profond, plus intime de l'âme, le Fidéisme reprend l'objection que les docteurs protestants adressent à la Foi vive, à la Foi formée par la Charité des docteurs catho-

---

(1) Vinet avait déjà combattu l'*opus operatum* intellectualiste auquel le Réveil avait abouti : « On déclame contre le mérite des œuvres, et l'on ne voit pas qu'on en est tout imbu lorsqu'on prétend être sauvé par des doctrines; c'est un *opus operatum* comme un autre et quelquefois pire qu'un autre. » (Voir Astié, *Encycl. des Sc. rel.*, XII, p. 113.)

liques; Foi vive, qui était, pour eux, la Foi avec les œuvres. La doctrine de la charité retombe dans l'erreur du salut par l'accomplissement de la loi, car c'est la loi que Jésus-Christ a résumée dans le commandement : « Tu aimeras Dieu et ton prochain. » L'Amour serait le salut, s'il était absolument pur et parfait. Il réaliserait alors la pleine absorption en Dieu. Mais l'Amour imparfait ne peut servir à effacer les péchés; il a besoin de pardon pour ses défaillances. C'est justement l'insuffisance de l'amour qui condamne.

Ainsi l'acte qui sauve, c'est-à-dire l'acte qui affranchit l'homme de lui-même, le place au cœur de la réalité essentielle et lui communique l'assurance, l'acte d'abnégation, d'abandon de soi-même et de participation à une réalité supérieure, dans son essence, doit être libre de toute limitation intellectuelle, les dogmes ne faisant que restreindre son élan et troubler son assurance, et de toute exigence active, l'action pleine étant trop difficile, l'action incomplète étant insuffisante. Il est donc entre l'intelligence et l'activité. Il est un mouvement de sentiment.

Un mouvement de sentiment, identique sous les sentiments divers où vit la foi : repentance, tendresse filiale, fidélité à un devoir pénible, foi au pardon, communion intime avec le Christ, dévouement à l'Église, pratique des œuvres. Un mouvement élémentaire, une orientation, une attitude d'abandon (en langage théologique, consécration de l'âme à Dieu), quelque chose dont la meilleure approximation sentimentale est la confiance.

Sentiment très rudimentaire du reste. En effet, d'une part il n'aboutit pas nécessairement à des actes précis, d'autre part on le distingue des sentiments précis et formulés. Par exemple Ménégoz distingue de la foi proprement dite le sentimentalisme de certains piétistes et revivalistes qui fondent l'assurance de leur salut sur la vivacité de leurs émotions religieuses : il s'ensuit que lorsque cette émotion tombe et qu'ils

n'ont plus la sensation de leur exaltation spirituelle, ils croient avoir perdu le salut lui-même.

Sentiment qui n'implique qu'un objet minime, qui n'implique, pour ainsi dire, pas d'objet. Il est possible de consacrer son âme à Dieu et d'être sauvé sans croire en Jésus-Christ (1) (encore que la consécration de l'âme à Dieu entraîne, dit-on, la croyance à la justification par Jésus-Christ). La foi n'implique même pas d'une manière rigoureuse la croyance consciente à l'existence de Dieu. Quelques-uns diront : Dieu n'est qu'un simple nom qu'emploie le chrétien pour résumer ses expériences religieuses. Comment, dira-t-on, l'homme qui ne croit pas à Dieu peut-il se consacrer à lui? Mais le premier mouvement de la foi peut précéder toute croyance; encore que cette foi inconsciente doive nécessairement progresser vers une foi consciente.

Ainsi une impression interne, une expérience subjective, dont l'acte de foi est l'expression. L'acte de foi développe devant l'esprit du croyant, et sous forme de croyance, le sentiment confus de l'immanence de Dieu dans l'âme en même temps que l'affirmation de la valeur de cet état.

Cette foi s'objective en doctrine; à mesure qu'elle se développe et s'explicite, elle retrouve le christianisme, mais un christianisme aussi vidé que possible de théologie. Car la foi n'aboutit qu'à des doctrines capables d'exprimer et de satisfaire la foi. Par exemple si le fidéisme fait de Jésus-Christ la pierre angulaire de l'édifice religieux, son Christ est celui de l'évangile primitif et non pas un homme-dieu mythologique, l'être hybride des conciles œcuméniques, la deuxième personne d'une Trinité inconcevable. Il transpose dans le plan spirituel et moral, — hors du domaine de la substance et de l'ontologie, — les théories théologiques; opérant par conséquent sur les dogmes retenus par le protestantisme originel une

---

(1) Ménégoz, *Publications diverses*, I, 47.

seconde réduction, guidée du reste par le principe qui avait inspiré la première.

Ainsi la théologie naît spontanément de la foi. Elle a une double fonction et un double caractère; elle est simultanément critique et positive. Critique, elle aide la conscience actuelle à se rendre compte de son exigence religieuse, à la saisir dans son originalité native et sincère, à la dégager des erreurs contraires, sans cesse combattues, renaissant sans cesse; elle constate la caducité des formes anciennes de la religion. Positive, elle travaille à créer de nouvelles formes. La foi produit la croyance : l'émotion se précise, s'objective; elle s'explicite en images qui lui représentent son objet; par l'effet de la réflexion, cette image devient doctrine et dogme (1).

La théologie travaille sur ce fait primordial; elle crée de nouvelles formes religieuses, s'aidant de l'expérience intime, qui discerne, apprécie et juge sûrement dans le passé et dans le présent tout ce qui est de son essence permanente et ce qui lui demeure étranger ou accessoire; de l'expérience scientifique, de la comparaison de la conscience avec la science; de l'expérience historique, des formes primitives de l'expérience chrétienne, dont la Bible est l'authentique document.

Ainsi toute doctrine est un moment de la foi, un produit de la conscience religieuse qui cherche à s'exprimer; la conscience de chaque individu continue et recommence, en bénéficiant de l'histoire, l'évolution de l'humanité. La conscience chrétienne, foi confiance, synthèse vive de deux sentiments contraires, séparation et réunion, est le moment le plus élevé du développement de la conscience religieuse; d'abord sentiment d'une disproportion métaphysique entre l'homme et Dieu, puis sentiment d'un conflit entre l'homme pécheur et le Dieu juste et saint; enfin sentiment du conflit apaisé et de la vie divine rendue à l'homme par l'union de l'homme avec Dieu.

(1) Sabatier, *Religions d'autorité*.

L'intérêt, la loi, l'amour se succèdent dans l'histoire, comme dans la conscience individuelle. La spiritualité se cherche et se réalise dans ce mouvement.

La doctrine, à son tour, agit sur les esprits. Elle est un moyen d'éveiller, de développer, de purifier la vie religieuse; là est le rôle de l'Écriture, de l'Église. Donc la croyance engendre la foi et il n'y a pas de foi sans croyance (1). La foi naît de l'impression que la croyance produit sur le cœur. Mais la croyance la plus correcte ne produit pas nécessairement la foi. La foi naît sous l'influence de la parole de Dieu, unie à l'action interne du Saint-Esprit.

D'où certains théologiens ont pris texte pour objecter, contre le Symbolo-Fidéisme : « Nous sommes sauvés par la foi seule ; or la foi n'est pas indépendante des croyances ; donc le salut n'est pas indépendant des croyances. »

Mais la foi est autre chose que la croyance. D'autre part la croyance, sous la forme du dogme, est un produit de la foi. Si la foi naît de la croyance, elle naît donc de sa propre expression. Enfin cette expression ne provoque la foi, la croyance qui vient du dehors ne provoque la vie religieuse, que si elle rencontre dans le sujet un besoin latent, une prédisposition à la foi.

La croyance joue ici, sous forme simplifiée, le même rôle que les préambules de la foi dans le catholicisme ; simple commencement de la foi, qui disparaît devant la foi même. Mais la foi, ici, dans son essence propre, n'est plus adhésion à une doctrine à cause de l'autorité de celui qui la révèle, projection à l'intérieur de l'autorité de la révélation extérieure; adhésion qui traduirait ensuite, après ce détour, la charité, l'espérance, les actes explicites du christianisme. Elle est confiance qui atteint immédiatement son objet, et qui se

---

(1) Cf. Fulliquet, *Précis de Dogmatique*, p. 481. Il n'y a pas de foi sans pensée préalable, préformée : l'idée que Dieu mérite la confiance, le jugement que la confiance est mieux justifiée que la défiance.

reporte ensuite sur les croyances capables de la satisfaire. Elle est juge et garante de la doctrine, loin qu'elle obéisse à une doctrine (1).

*
* *

Le romantisme religieux de Schleiermacher avait proclamé la primauté du sentiment, qui tend à s'objectiver dans le dogme et dans le culte en des formes assez constantes pour convenir à la communauté, assez variables pour être sensibles aux mouvements des consciences. Le dogme n'est plus considéré comme une vérité absolue et définitive ; c'est l'expression de la foi, propre à une communauté religieuse toujours en voie d'évolution. Au principe est un sentiment, le sentiment de la dépendance où communient l'âme humaine et l'Infini. Romantisme religieux, parent du romantisme artistique et philosophique; romantisme mystique, puisque toutes les formes religieuses sortent ici d'un fond de génialité et d'indistinction primordiales.

Le piétisme avait préparé les voies ; réaction de la foi active et vivante, de la dévotion personnelle et pratique contre l'orthodoxie morte et la tiédeur spirituelle; contre les disputes confessionnelles et les querelles théologiques; contre l'asservissement de la société religieuse aux consistoires et au pouvoir temporel; attention à la vie intérieure qui ne devait pas

---

(1) L'étude de l' « Ecole moderne » en Allemagne mènerait aux mêmes conclusions. Elle aussi décrit une sorte de sensation pieuse qui donne l'éveil à la foi, la maintient tout ensemble toujours fraiche et toujours vague. (Voir KAFTAN, *Die Verplichtung auf das Bekenntniss in der evangelischen Kirche*, 1893. — BRUGER, *Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte*, 1894. — Robert KUBEL, *Uber den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie*, 1893.)

Jusqu'à un certain point l'interprétation allégorique, en particulier celle des Stoïciens, avait joué dans l'antiquité le même rôle que le Symbolo-Fidéisme. C'est la même tendance à rajeunir, tout en gardant les formes du passé, le fond de la vie religieuse, avec plus de rationalisme il est vrai

tarder à s'enfermer de nouveau dans un schéma méthodique et à s'exciter par des moyens factices. Les Mysticismes spiritualistes, les théologies de la conscience absorbent les éléments historiques et positifs de la religion, ou du moins les transposent en termes spirituels : Histoire et Dogme deviennent des Symboles. La nature humaine se retrouve dans les allégories éternelles; sous une forme tantôt douloureuse, tantôt joyeuse et exaltée, comme il arrivera sous l'influence de l'optimisme du XVIIIe siècle. Une tendance analogue se manifeste, à bien des époques et dans bien des religions. Il y a toujours eu une forme de foi, qui a consisté moins dans une connaissance méthodique de la religion, que dans l'accord senti entre une disposition intérieure et ce que l'on sait de la religion (1).

Spener, Sébastien Franck, avant eux les Mystiques, avaient commencé ce mouvement. Après Schleiermacher, Ritschl et Hermann l'ont continué. Le Symbolo-Fidéisme est une des grandes formes du protestantisme.

LE MODERNISME

Le Modernisme catholique est lui aussi un retour à une forme de foi purifiée du dogmatisme théologique. Autant qu'il est possible de ramener à quelques principes un mouvement assez divers et diffus (2), le modernisme est d'abord une école religieuse de critique historique qui, appliquant au Canon et à la tradition les règles strictes de l'exégèse scientifique, ne laisse rien subsister des préambules historiques de la Foi; il est ensuite une école de critique religieuse qui, n'admettant

(1) C'est ce que PASCAL expose. (Brunschvicg, 457, 461, 462.)

(2) LOISY, *Choses passées*, 354 : « Le prétendu Modernisme n'avait pas été la doctrine de quelques individus, c'était la tendance d'une foule... un effort assez diffus, intense pourtant, pour assouplir la rigueur de l'absolutisme romain et celle du dogmatisme théologique... L'Eglise existante était comme son point de départ et l'objet de son action. »

plus les postulats de la philosophie scolastique, reconnaît la valeur des objections que la science et la raison adressent aux arguments de la foi (1). Ainsi il ne laisse rien subsister de la foi scolastique, sinon la foi elle-même. Car il est en même temps une école de philosophie religieuse qui, s'emparant de la notion de la foi, y retrouve, pour la développer à partir de son germe, toute la religion. Et il n'y a plus de conflit possible entre la foi et la science, entre la foi et l'histoire (2), puisque l'objet de la foi n'est pas matière de science, ni même d'histoire, à proprement parler, mais d'expérience morale. L'histoire et la foi n'asservissent pas la théologie, mais elles la mettent dans la nécessité de se réformer elle-même, sous peine de devenir un obstacle à la foi, au lieu d'en être l'auxiliaire.

Ainsi la foi se développe en dogmes qui, incapables de l'exprimer exactement, n'ont que la valeur de symboles passagers ; la formule à la fois dévoile et cache la vérité : sous la formule, la foi adhère à la vérité pleine et absolue que cache la formule imparfaite et relative.

---

(1) C'est ainsi qu'on constate chez beaucoup de modernistes un effort pour penser la foi en fonction de la science et de la philosophie du temps présent et non de la scolastique. « Les Pères et les Conciles ont assurément dogmatisé en fonction de la philosophie alors régnante : le dogme n'est point lié pour cela à telles ou telles formes de la représentation théorique. » (Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, 262.) « La foi se pense en fonction de toutes les philosophies avec lesquelles elle se trouve en contact, soit pour s'harmoniser avec elles, soit pour s'en dégager, et elle cherche à entrer ainsi en contact avec toutes les philosophies qu'élabore successivement l'esprit humain. » (*Ibid.*, 277.) Volontiers cette tendance philosophique rencontrera le pragmatisme qui est lui-même désir de trouver une définition de la vérité qui convienne à des croyances non démontrables.

Le pragmatisme lui-même est en partie d'origine théologique. Les fondateurs du pragmatisme ont vécu dans des milieux où fleurissaient de nombreuses sectes en conflit ; leur doctrine exprime une certaine lassitude à l'égard des querelles théologiques, et cependant le désir de faire une place aux préoccupations religieuses à côté des préoccupations scientifiques.

(2) « Le trait commun à tous les modernistes catholiques, c'est la croyance à la possibilité d'une conciliation de leur catholicisme et des résultats de la critique historique. Ils diffèrent quant à l'estimation de ces résultats et aux moyens d'obtenir cette conciliation. » (Tyrrell, *le Christianisme à la croisée des chemins*, 37.) « Le Modernisme a pour but d'envisager à part chacun des intérêts en jeu, avec l'espoir que les résultats de ce travail s'harmoniseront. » (*Ibid.*)

Le modernisme voit dans la religion, et par excellence dans le catholicisme, l'achèvement de la nature humaine ; la religion, cette religion est postulée par le plein épanouissement de la vie : intrinsécisme. Mais en même temps l'institution religieuse hors de la conscience, l'Eglise, assure à la foi et à la vie divine une histoire qui dépasse de beaucoup le développement individuel et qui le règle : extrinsécisme. Tout ce travail dogmatique, hiérarchique, cultuel, qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait, suppose Dieu. Contre le protestantisme, obsédé par les origines, prisonnier de la charte constitutionnelle du christianisme, esclave des Écritures, le modernisme proclame la valeur de l'Église, dépositaire et exégète de l'Évangile, épouse et continuatrice du Christ. L'Église incarne la tradition, la continuité ininterrompue de l'expérience chrétienne sous l'action permanente du Saint-Esprit (1) : d'où la valeur des enseignements de l'histoire religieuse depuis les origines jusqu'à nos jours. L'Église incarne l'autorité, entendue au sens spirituel, intérieur, moral. Les dogmes ou les pratiques que le protestantisme reproche au catholicisme comme une corruption de la foi primitive, sont la vie de l'Église, et le développement régulier de la foi (2).

Ainsi le dogme est symbole et aussi l'histoire (3). La foi, besoin, exigence, qui porte en soi sa satisfaction, son objet,

---

(1) « Cette sensation de catholicité, je veux dire de vie diffuse, de création continue, de puissance dynamique individuelle qui aspire à se donner, se soumettre et s'harmoniser pour un effort commun, éternel et infini. » (SABATIER, *Les Modernistes*, XXXII.)

(2) C'est par là que le Modernisme se distingue profondément de certaines formes de protestantisme libéral, basées elles aussi sur la critique historique. Il se refuse à reconstruire les origines suivant les besoins de la conscience d'aujourd'hui, à fixer une fois pour toutes l'Essence du Christianisme. (Voir les critiques de LOISY à Harnack, *l'Evangile et l'Église*.)

Tous les modernistes, anglicans, juifs, musulmans, bouddhistes, etc., ont ceci de commun qu'ils croient ou espèrent que leurs Eglises respectives ne sont pas épuisées, mais endormies.

(3) Ce Symbolisme a permis à beaucoup de modernistes d'accepter la lettre et de rester dans l'Église. Loisy, à une date où il n'avait plus rien à apprendre de l'Église, écrivait encore ; « Je lui reste attaché par le fond de l'âme. Pourquoi changer les orientations de son existence au gré d'opi-

s'exprimant au dehors, s'objectivant, construit tout l'édifice de la religion ; elle se retrouve dans son œuvre, elle adhère à cela même qu'elle a créé ; son assentiment vient de ce qu'elle se reconnaît dans l'objet de son assentiment. Ce qu'il y a d'historique et de positif dans le christianisme devient ainsi l'expression de la spiritualité. Mais l'effort créateur n'est point épuisé : « Le Monde des esprits n'est point fermé. » Quel sens nouveau infuser aux vieilles formules ? Quelles formules nouvelles leur substituer (1) ? Le Magistère de l'Église, toujours renouvelé, doit pourvoir à des besoins toujours nouveaux. Et la spiritualité reste enveloppée dans la religion positive ; le christianisme est sous-jacent à ce fidéisme. La foi décrite est comme une quintessence de la sentimentalité chrétienne, organisée autour des dogmes chrétiens. Si elle se retrouve si aisément dans la religion positive, cela vient-il de ce qu'elle en est la créatrice, cela ne vient-il pas plutôt de ce qu'elle en est le produit ? Et lorsqu'elle s'en sépare, ne trouve-t-elle pas entre elle et les formules rejetées une différence telle qu'elle s'apparaît débordant de beaucoup ces formules, et par conséquent dans son fond plus vaste et plus humaine qu'elles. Ou bien une sentimentalité chrétienne, produit, malgré tout, du christianisme ; ou bien un élan de sentimentalité humaine, qui se trouve en être très différent et qui ne s'y rattache que par des artifices.

---

nions spéculatives ? Que sont les croyances, sinon des symboles qui valent par leur efficacité morale ? N'était-ce pas seulement cette efficacité qui était vraiment essentielle ? »

(1) C'est peut-être ici que commence l'embarras, et Loisy en convient volontiers ? (*Choses passées*, 191) : « A vrai dire, j'aurais été moi-même fort embarrassé si l'Eglise, au lieu de me condamner..., m'avait laissé développer mes spéculations sur les dogmes et la foi, et qu'elle m'eût mis en demeure de préciser ce que décidément j'enseignerais à sa place. Tout en voyant la caducité des vieilles croyances, je me faisais l'illusion de penser que l'on pourrait continuer à se servir des antiques formulaires en les interprétant plus ou moins en symboles. Mais c'était là une complication assez superflue, et même dangereuse, quand les symboles suggèrent des idées fausses. Il aurait donc fallu prier l'Église de n'enseigner plus son Dieu créateur du monde, etc... »

* * *

Il ne faudrait pas voir là simplement une doctrine, à plus forte raison un subterfuge. Sabatier a eu raison de dire qu'il fallait éviter de rapprocher le prêtre trop libéral qui ne prend pas tout à fait au sérieux son ministère, du prêtre qui, ayant pénétré jusqu'au fond la vie de l'Église, trouve dans cette communion intense une force nouvelle. Il y a eu chez les apôtres du modernisme une grande intensité de vie religieuse, et des âmes angoissées et désemparées (1). Il faut prendre tout à fait à la lettre, croyons-nous, cette déclaration solennelle de quelques-uns d'entre eux :

« Nous avons passé de longues veilles dans l'angoisse du doute, alors que l'étude loyale de la science ébranlait en nous l'édifice artificiel de l'interprétation scolastique du catholicisme. A ce moment-là cependant nous n'avons pas manqué de foi, mais confiants dans l'harmonie qui ne s'est jamais démentie entre la vérité de la révélation et la vérité de la raison, nous avons tenté, en puisant aux sources les plus pures du christianisme, de créer une nouvelle synthèse (2). »

Un élan de foi collective, régénératrice et créatrice, au delà des dogmes et des formules, a sans doute été l'âme de ce mouvement. Les uns espéraient retrouver par la vertu de cette foi, libre et n'ayant besoin que d'elle-même, l'efficace des dogmes et des formules, que leur refusaient l'histoire et la raison, dans le grand rêve d'avenir d'une Église agissante, dans la confiance

(1) Retenir cependant cette déclaration de Loisy : « Peut-être qu'avec moins de raison, et plus d'enthousiasme religieux, il (le Modernisme) eût été plus fort. » (*Choses passées*, 354.)

(2) *Le Programme des modernistes*, 168. Loisy écrit à l'abbé Bricout (*Quelques lettres*, 181) : « Moi aussi j'ai connu le trouble de l'âme, et j'ai eu, non des jours et des mois, mais des années de martyre secret. » (182) : « Moi qui ai connu, autant que personne..., ces douloureuses perplexités d'une foi menacée, moi qui n'y ai découvert de remède efficace que dans la recherche courageuse et sincère de la vérité. »

exaltée au sens nouveau. Chez d'autres, il y a, pour soutenir cette attitude, de l'effort et quelque artifice : « Mes livres, écrivait Loisy, représentent l'effort que j'ai fait pour me maintenir moi-même dans le catholicisme (1). »

« *Tu quis es?* Une lueur de courage sur un fond de désenchantement (2). » La formule est presque vraie aussi bien lorsque ce prêtre, près d'être banni, combat pour ses idées contre la hiérarchie ecclésiastique, que quand il cherche encore, au sein de l'Église, la doctrine et la vie qui concilieront la science et la foi. Son Apologétique est faite de courage et de désenchantement. « J'ai entrepris, après des années de labeur, après de longues réflexions, après une longue période d'angoisses intérieures, durant laquelle je voyais tomber une à une, comme des feuilles mortes, les idées reçues dont on avait entretenu ma jeunesse..., j'ai entrepris de montrer comment l'essentiel du catholicisme pouvait survivre à la crise de pensée contemporaine (3). »

C'est qu'ici une extraordinaire lucidité d'esprit, un don merveilleux de critique pénétrante, presque ironique, une singulière aptitude à n'être point dupe de soi-même, arrête et paralyse l'élan constructeur d'une foi d'ailleurs un peu sèche. Sur la piété et la ferveur naïve de l'enfance, que ne voile aucun nuage de doute et qu'entretient la douceur des cérémonies, le premier regard sur le dogme a projeté le trouble de l'analyse rationnelle de la croyance, la douleur de la pensée catholique. C'est d'abord anxiété intérieure, obsession énervante, épreuve ; les spéculations religieuses laissent comme un vide dans l'esprit et accroissent les angoisses intimes sur l'objet de la foi.

Prêtre, il l'a été, plus par effort de volonté que par conviction joyeuse. A la démonstration chrétienne il ne voit pas de

(1) *Choses passées*, 350.
(2) *Ibid.*, 67.
(3) *Quelques lettres*, 177.

défaut apparent ; il n'en craint pas moins qu'elle ne porte sur le vide. Il est préoccupé de se prouver cette vérité à soi-même.

L'exégèse vient séparer l'histoire de la foi. Mais le premier contact n'est point destructeur. On peut nier la valeur historique et garder la foi ; et cela on le fait aisément, par tour d'esprit, plutôt que par système. Chercher une voie moyenne entre « la routine qui se prend pour la tradition, et la nouveauté qui se prend pour la vérité (1). »

Cet examen fait, dans l'Église discerner deux choses : la tradition morte, obstacle au développement intellectuel de l'humanité, et l'institutrice morale, maîtresse de progrès. Ainsi il reste de quoi s'attacher à l'Église, d'autant que la confiance n'est pas encore entière dans les conclusions critiques.

Ainsi, le magistère de l'Église, changeant selon les besoins nouveaux, vient compenser la critique de la révélation, l'insuffisance des Écritures comme règle de foi. Et n'est-ce pas assez, pour répondre à l'Apologétique protestante et pour édifier une Apologétique catholique, pour coordonner ses conclusions critiques à la foi que l'on veut garder?

Mais à mesure que le système d'Apologétique s'édifie, la vie intérieure qui devait l'animer tombe. De 1881 à 1886, ce qui restait de ferveur s'est éteint. Plus d'impressions religieuses. Si l'on continue à servir l'Église, c'est à cause de sa valeur sociale, par foi morale et non plus par foi religieuse. Mais l'âme est désolation et tristesse, et l'esprit en dehors de la pensée catholique. On n'est plus en communion de foi et pourtant on reste attaché à l'Église. Or, quelle réformation sans enthousiasme?

C'est qu'il ne s'agit pas de réformer, mais seulement d'expliquer à d'autres et à soi-même, pourquoi et comment l'on doit rester dans l'Église. Le maître a pitié de ses élèves et tâche de trouver pour eux des moyens de conciliation provisoire entre

(1) *Choses passées*, 61.

les faits critiques établis et les dogmes. Le catéchiste, chez les Dominicaines de Neuilly, reprend contact avec la vie religieuse, sans théologie, avec l'action morale et la pratique cultuelle où sont le calme et le repos de l'âme.

Le combat contre la hiérarchie menaçante, les luttes de plume, les entretiens aigres-doux, les démarches, les rancœurs, les capitulations momentanées, les retours offensifs dissipent les derniers vestiges de cet attachement profond, arrètent les derniers efforts pour se maintenir dans le catholicisme. La paix, qu'il n'a point trouvée dans l'Église, lui vient enfin d'être hors l'Église : « Je jouissais du plaisir de n'être plus d'Église. (1) »

* * *

Modernisme, Symbolo-Fidéisme, deux formes religieuses d'un grand mouvement contemporain. La doctrine de la science, la théorie de la connaissance ont connu un même choc offensif contre la formule et la fixité. C'est la Vie contre l'Immutabilité, le Devenir contre l'Éternité, l'Individualité contre l'Universalité, la Liberté contre la Nécessité. La biologie et l'histoire, la critique, la revision des valeurs intellectuelles et morales, les aspirations confuses d'une société qui se transforme, tout concourt, bien des études l'ont montré, à établir dans une partie des esprits, contre les formules claires et universellement et éternellement valables, le prestige de la vie mouvante. Mais la plupart n'osent point se laisser aller jusqu'au bout de l'indétermination et de l'aventure. D'où l'effort pour maintenir, au moins à titres de symboles, les lois et les dogmes anciens.

La pensée juridique elle-même s'en est ressentie. Beaucoup de juristes réclament pour la jurisprudence et la doctrine un

(1) *Choses passées*, 368.

droit de libre interprétation de la loi. La loi, se détachant de la volonté du législateur, devient unè formule indépendante d'adéquation à la vie; une formule que chaque génération de légistes lègue à la suivante, à charge de l'assouplir, comme s'il importait seulement de l'adapter à la pratique présente, et pas du tout de respecter son sens initial (1). Mais pas plus que les théologiens, les juristes n'osent aller jusqu'au bout de leur principe de liberté.

LUTHER ET LA FOI FIDUCIALE

Revenons au protestantisme et aux réformateurs. Comment Luther est-il venu à l'expérience et à la doctrine de la « Foi seule? »

Luther, dès son entrée au cloître, éprouve une profonde tristesse et un long abattement; il est obsédé du souvenir de ses fautes : il a peur du jugement de Dieu. Les confessions ne le calment pas. Il subit parfois de véritables attaques de terreur, suivies de faiblesse, accompagnées d'idées de damnation.

C'est toujours, d'après son témoignage, la certitude de son salut qui le préoccupe. Ses études bibliques lui avaient montré plusieurs erreurs de l'Église papale; l'écho des discussions des humanistes qui signalaient les différences entre l'Écriture et l'Église était parvenu jusqu'à lui. Mais il se disait : *Solltest du allein klug sein?*

---

(1) Contre cette thèse, Gernez, *Méthodes d'interprétation*, II, 405-406. « En soi la loi est l'expression d'une volonté émanée d'un homme ou d'un groupe d'hommes à la lumière de leur intelligence. Par suite et pour lui assurer toute son efficacité, on la doit interpréter suivant la volonté intelligente qui l'a produite, et en se plaçant au moment où elle a été formulée. Aucun autre critérium n'est applicable si on veut rester fidèle à la nature de la loi et maintenir ses avantages techniques. Notamment l'on ne saurait admettre que la loi une fois formée constitue une entité indépendante qui se détacherait de la pensée de son auteur et se développerait à part, suivant un sort propre, de façon que sa signification pût changer au gré des circonstances ambiantes et de l'évolution de la vie sociale. »

Les mortifications et les œuvres de salut sont impuissantes à lui procurer l'assurance qu'il cherche : « Nous, sous la papauté, nous avons jadis crié pour notre salut éternel, pour le royaume de Dieu ; nous avons violemment affligé, bien plus, nous avons tué nos corps : non par le glaive et les armes, mais par les jeûnes et les macérations corporelles; nous avons cherché, nous avons frappé à la porte les nuits et les jours. Moi-même, si je n'avais été délivré par la consolation du Christ, au moyen de l'Évangile, je n'aurais pas vécu deux ans, tellement j'étais tourmenté et tellement je fuyais devant la colère divine. Ni les larmes, ni les gémissements, ni les soupirs ne manquaient, mais nous n'obtenions rien du tout (1). » « Après la confession et la célébration de la Messe, je ne pouvais avoir l'esprit tranquille, car la conscience ne peut recevoir une solide consolation par les œuvres (2). » « Les moines pieux et sincères, dont il a existé quelques-uns jadis dans le monde, qui se sont laissé tourner à l'aigre comme moi, en se mortifiant et se torturant pour arriver à être comme le Christ et à être heureux, qu'ont-ils obtenu avec tout cela? (3) »

Les aveux que nous citons ont été écrits beaucoup plus tard, vers 1540. On a dit que Luther, devenu mythique pour lui-même, avait voulu à tout prix confirmer par les faits une doctrine qui lui était chère (4) ; on a dit qu'il s'était trompé ou qu'il avait menti sur sa vie monastique (5). De récents travaux, qu'il est impossible de soupçonner de partialité, établissent

(1) *Op. exegetica latina*, VII, 72. (Voir Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwickelung*, 1911.)

(2) Scheel, *Dok.*, 19.

(3) Scheel, *Dok.*, 77. (Voir Cristiani, *Luther au Couvent*, *Revue des questions historiques*, 1913.) Luther oscille entre la grâce sacramentelle et l'ascétisme monastique d'une part, et d'autre part la miraculeuse grâce d'élection. Le compromis traditionnel entre la justice humaine et la grâce, l'idée de la coopération de la volonté, est précisément ce qui le jette dans l'incertitude. Il doutait tantôt de son mérite, tantôt de son élection. Staupitz le délivre de ce doute par la doctrine mystique : abandon de la propre justice et confiance dans la grâce. (Voir Troeltsch, *Kultur der Gegenwart*, 277.)

(4) Voir Cristiani, art. cité.

(5) C'est la thèse de Denifle, *Luther und das Luthertum*.

bien que cette violente inquiétude a précédé et accompagné son évolution dogmatique (1).

Les récents travaux s'accordent à établir que cette évolution dogmatique a été lente; commencée vers 1512, ce n'est guère qu'au début de 1519 que Luther est en possession de ses thèses essentielles et qu'il les expose dans son commentaire sur l'*Épître aux Galates* (2).

L'explication des Psaumes de 1513–1515 nous expose la lutte contre les Observants et contre la Sainteté par les œuvres; notre justice n'est que péché.

Les Sermons de 1515-1516 exaltent la passivité mystique, Tauler et la « Theologia deutsch ».

Les lettres de 1516, les Leçons insistent sur l'impuissance radicale de la nature, sur la justice du Christ contre la propre justice. L'humanisme n'a rien à voir avec Luther; Aristote et les païens n'ont rien su de la justice. Il faut revenir à saint Augustin.

Il n'y a encore dans tous ces écrits que les signes avant-coureurs d'une nouvelle théologie. Les leçons sur l'*Épître aux Romains*, de 1515-1516, précisent tout cela. On y trouve la justice imputative, la justification par la Foi seule et le mépris des œuvres (3).

---

(1) Voir Grisar, *Luther*.

(2) Grisar, *Luther*, t. I. — Böhmer, *Luther*, 1913. Selon Böhmer, p. 46, entre 1512 et 1515 se forment, obscures encore et pleines de contradictions, les idées propres de Luther : le péché, la confiance, la certitude que, par la foi, Dieu donne à l'homme la force du bien. La parole de l'*Épître aux Romains*, I, 17, avait déjà pour lui une signification particulière. L'illumination dont il parle plus tard est de 1512 ou 1513. Mais ce n'est qu'en 1516 qu'il se débarrasse de la doctrine de la rédemption d'Occam; ce n'est qu'en 1516 qu'il dépasse la notion monastique de l'humilité, qu'il se rend compte que l'humble abandon au vouloir de Dieu n'est pas encore assez, qu'il faut encore la confiance joyeuse dans la miséricorde de Dieu; ce n'est qu'à la fin de 1516-1517 qu'il ose rejeter tous les doutes sur la certitude du salut; on ne peut avoir confiance en Dieu sans être sûr de son salut.

(3) Grisar a bien montré, I, p. 158, les différents facteurs de cette évolution : la lutte contre la sainteté par les œuvres; l'influence d'Occam (négative; l'école d'Occam ne fait pas à la grâce une part suffisante; positive; la doctrine de l'acceptation; de son scepticisme à l'égard de la raison, Occam déduit que la réalité des choses n'a aucune importance; leur valeur dépend

Les disputes de Wittenberg (1516-1517) sur l'impuissance de l'homme, de Heidelberg sur la foi et la grâce (15 avril 1518), de Wittenberg 1518, sont, selon l'expression de Luther lui-même, le commencement de la cause de l'évangile : contre les œuvres, la justice par la Foi; contre la crainte de Dieu, l'anéantissement, la passivité mystique, le désespoir de soi-même et la confiance dans l'abîme de la miséricorde divine.

A cette époque, il n'y a rien encore contre l'autorité de l'Église, pas encore de principe d'examen; c'est la querelle des Indulgences (1517) qui amène ces questions au premier plan. Il fut difficile à Luther de s'affranchir de l'autorité et du prestige du pape; c'est Cajetan, en somme, qui l'a forcé à tirer de sa doctrine naissante toutes ses conséquences, en lui demandant de révoquer deux thèses : l'une sur la négation du trésor des mérites de Jésus-Christ et des saints comme fondement des indulgences; l'autre sur la Foi comme seul principe de la vertu des sacrements. Car la première thèse concernait l'Église comme dépôt de salut, la religion objective, et la

---

uniquement du bon plaisir de Dieu. L'acceptation de Dieu peut rendre tout surnaturel; et, d'autre part, la raison n'a rien à voir dans les choses de la foi; contre la scolastique, la philosophie et l'autorité exagérée d'Aristote, le retour à l'Écriture; la Mystique, en particulier Tauler : la passivité, la nuit de l'âme. Luther rapporte cette doctrine à ses angoisses et y puise l'espoir de la paix future). La première citation de Tauler est dans le commentaire sur l'*Epître aux Romains* de 1515. — Böhmer, *Luther*, p. 42 et suiv., a bien montré que la théologie « moderne », Occam, Pierre d'Ailly, etc... (doctrine de la puissance de la volonté humaine et de l'arbitraire absolu de la volonté divine), la doctrine de la pénitence de Biel, la doctrine monastique de l'humilité et de l'amour ont contribué à précipiter Luther dans ses doutes et ses tourments de conscience. Il montre bien l'influence d'Occam (doctrine de la Révélation comme somme de vérités contraires à la raison, doctrine de l'Eucharistie, doctrine de l'acceptation); l'influence de saint Augustin et de la Mystique du pseudo Aréopagite : l'essai de mysticisme de Luther est arrêté par la doctrine d'Occam, l'incapacité de la raison humaine à sonder l'essence divine. Néanmoins ce commerce avec la Mystique l'aide à s'affranchir d'Occam. Quant à Tauler, Luther dit nettement ce qui l'a séduit dans sa doctrine, dans le passage du commentaire sur l'*Epître aux Romains* où il le cite, dans les Résolutions de la quinzième des 95 thèses, dans les notes de son exemplaire des sermons de Tauler. La doctrine de la nuit mystique, la peinture de la détresse, de l'inquiétude, du désespoir qui précèdent la nouvelle naissance, signes de l'abandon inconditionnel à Dieu, l'ont affermi dans la certitude de son salut.

seconde, la Foi, comme principe de l'assimilation du salut; et Luther, en face de ces questions, était contraint de nier l'Église et d'insister sur l'affirmation de la Foi.

C'est alors que l'autorité de l'Église s'ébranle, que l'autorité de l'Écriture est proclamée. La dispute de Leipzig (1519) inaugura une nouvelle attitude.

Avant 1517, Luther a bien formé la notion de la justification extérieure, mais sans la certitude du salut personnel. La foi est encore mal définie; c'est tantôt l'assentiment de l'esprit aux paroles du Christ, tantôt l'espoir en la miséricorde divine, espoir qui est d'abord désespoir de soi-même : « Seigneur, tu es ma justice et je suis ton péché » (*Lettre à Spenlein*, 1516); résignation à la volonté de Dieu, même si elle condamne, désespoir salutaire, comme il écrira plus tard (1).

Ainsi une inquiétude profonde, la peine d'une âme qui, en présence du Dieu irrité et devant lequel il n'y a pas de consolation, ne peut croire à sa délivrance et ne voit pas de fin à sa peine, tâtonne à travers des doctrines, impuissance radicale de la nature, négation de la valeur des œuvres qui ne consolent pas, justification extérieure qui ne change pas le fond de la nature et qui sauve pourtant, abandon désespéré à Dieu, jusqu'au moment où, vers la fin de 1517, la solution surgit comme une illumination brusque, sous la forme de la foi fiduciale. Le mot de saint Paul : « Le juste vit de la Foi » dissipe son inquiétude et le met en possession de la doctrine qui le sauve (2). Il en rapporte la pleine intelligence à une inspiration.

---

(1) *De Servo arbitrio*, 1525, 719.

(2) La formule de cette doctrine apparaît dans la deuxième leçon sur les Psaumes (1518). Voir aussi *Sermo de triplici justitia* (1518) et *De duplici justitia* (début 1519). — Il y a donc chez Luther : 1° l'inquiétude du salut; 2° le malaise croissant de la solution insuffisante (le cloître); 3° la solution par la confiance, qui réussit à faire vivre ensemble les éléments incompatibles : coexistence du péché invincible et de la grâce toute puissante, dans le même homme; effroi transpercé de confiance. (Voir Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*.)

Voici les principaux caractères de la Foi, telle que Luther l'entendra désormais :

1° La foi est contre les œuvres et la justice personnelle, contre l'assurance en soi-même. La foi est don de Dieu ;

2° La foi est l'instrument de la justification, le moyen de s'approprier la justification extrinsèque ;

3° La foi est expérience. *Sapientia experimentalis*, par opposition à *Sapientia doctrinalis*. C'est la confiance en Dieu par opposition à la croyance ; c'est le sentiment qui, dans la conscience, fait sentir le Christ lui-même, fait éprouver que telle chose est la parole de Dieu et fait adhérer à Dieu du fond du cœur (1).

Donc, si l'élément confiance, adhésion de toute l'âme (2), est particulièrement marqué par Luther par opposition avec l'élément croyance intellectuelle (3), pourtant cette confiance s'applique nettement à un objet précis, Dieu ou le Christ. La foi n'est pas l'obéissance intellectuelle à des dogmes, à cause de l'autorité de Dieu qui les révèle ; elle n'est pas l'obéissance intellectuelle à Dieu. Mais elle est le sentiment intérieur de la parole de Dieu, le sentiment intérieur que le Christ est présent sous la parole et la doctrine. Elle est une espèce de sens intérieur qui discerne le divin, le témoignage intérieur de l'Esprit (4). La preuve de l'inspiration repose sur elle-même,

(1) *Von beiderlei Gestalt des Sakraments*, 1522.

(2) Quelques historiens rapprochent la foi fiduciale, telle que la décrit Luther, de certaines expériences mystiques, par exemple de la connaissance expérimentale de Dieu, telle que la décrit Gerson. Dans cette contemplation affective, la connaissance précède-t-elle l'amour ou le suit-elle ? Gerson et quelques franciscains, Alvarez de Paz, Oviedo soutiennent contre les thomistes Suarez, Vaquez que la connaissance est subséquente à l'état affectif. C'est sur ce modèle que Luther aurait calqué sa théorie de la foi fiduciale, *Cognitio experimentalis*. (Voir *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. Dieu ; et Van Sternberghe, *Autour d'une controverse mystique*.)

(3) « Dass zweierlei Weis glaubt wird ; zum ersten von Gott, das ist, wenn ich glaube, dass wahr sei, was man von Gott sagt ; gleich als wenn ich glaube, dass wahr sei, was man von Türken, Teufel, Höll sagt ; dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, dann ein Glaube. » (Ed. d'Erlangen, XXII, p. 15).

(4) « Du musst bei dir selbst im Gewissen fühlen Christum selbst und unweglich empfinden, dass es Gottes Wort sei, wenn auch alle Welt dawider stritte. So lange du das Fühlen nicht hast, so lange hast du gewisslich Gottes

sur sa propre évidence, en dehors du secours de la science et du recours à l'Église. Mais jusqu'à un certain point la foi reçoit ses objets.

4° La foi est croyance ; elle a un caractère positif ; elle porte sur l'ensemble des dogmes, garantis par le sentiment (1). La croyance ne va pas sans la confiance. Le sentiment jusqu'à un certain point domine le dogme. Du principe luthérien de la foi suit la réduction du dogme. Luther ne garde de la dogmatique catholique que cela seul qui est objet de foi et de confiance : Dieu saint qui pardonne les péchés, la grâce qui élève, et aussi ce qui peut certifier le salut au pécheur, la révélation, l'Incarnation (2). Les objets de la croyance sont les principes de la confiance, jusqu'à un certain point par conséquent la foi se donne ses objets.

5° L'assurance du salut. Il est nécessaire de croire de foi certaine que l'on est justifié et de ne douter aucunement que l'on a la grâce ; car douter et être incertain, c'est n'être point justifié et rejeter la grâce. Sans doute la certitude du salut coûte beaucoup de peine : *Causa justificationis lubrica est.* Si l'on a des doutes il faut se rappeler que la faute est indéracinable et qu'on est justifié malgré elle ; il faut lutter, se dire que l'on est agréable à Dieu, malgré ses péchés dire à la loi : Non, je n'ai pas de péché. Cela coûte de la sueur. Christ est sûr de plaire à Dieu ; nous devons le croire aussi, parce que nous avons l'esprit du Christ.

6° L'activité de la foi. La foi engendre l'amour et les œuvres ; mais les œuvres ne constituent pas des mérites. Elles exaltent la confiance ; elles sont le signe et le sceau que la foi est présente. Elles servent à autrui.

Wort noch nicht geschmeckt und hangest noch mit den Ohren an Menschen Mund oder Feder und nicht mit des Herzens Grund an Wort. » (*Von beiderlei Gestalt des Sakraments*, 1522.)

(1) « Glauben heisst eigentlich das für wahr halten und sich von ganzem Herzen darauf erwegen, so das Evangelium von Christo sagt und alle Artikel des Glaubens. » (Ed. d'Erlangen, XII², 221.)

(2) TRÖLTSCH, *o. c.*, 439.

*
* *

C'est donc contre le fantôme de la justice propre, — action ou raison, — que se révolte Luther. La loi témoigne contre nous : elle nous fait sentir notre impuissance ; elle fait éclater en nous le sentiment de la faute. Impuissance, voilà l'homme, Mystère et Grâce, voilà la réponse de Dieu, confiance, voilà le lien.

La violente antithèse : Péché-Confiance, domine toute l'âme de Luther : « Pèche fortement, mais confie-toi et réjouis-toi plus fortement dans le Christ (1). » Il n'est point de ces Mystiques chez qui la grâce fond la nature. Il sait qu'il est sauvé en sachant qu'il est le même. Une sincérité, une lucidité, une humilité profonde ; et en même temps la virtuosité intellectuelle, qui résout l'angoisse du salut par l'appropriation des mérites du Christ.

Et tout cela, vécu pour soi d'abord, pour la chrétienté ensuite. L'âme de Luther où se joue le salut, est assez grande pour former l'âme de la chrétienté nouvelle. Le vif sentiment de sa mission l'anime, depuis l'époque de sa révélation. Bien des révélations lui sont faites (2) : il est un sage pour autrui.

Un sage violent et fanatique ; un révélateur exalté. Ame tumultueuse et violente, il a, sous sa simplicité et son bon sens, des mouvements tourmentés. Il connaît les maladies spirituelles, et avant tout la grande oscillation cyclothymique, Dieu et le Diable, le salut et la damnation, la foi ardente et le doute de la mission.

*
* *

Comme l'a bien dit Andler (3), le Moyen Age est dominé par la grande illumination mystique et la grande illumination rationnelle.

---

(1) *Lettre à Melanchton*, 1er août 1521. (Enders, III, 207.)
(2) Grisar, II, 57.
(3) *Revue de Méta.*, 1918.

Avec Luther la vie religieuse quitte le plan de l'émotivité extatique et de la raison spéculative. Elle est toute transportée dans le vouloir et dans le sentiment. Elle a, de plus, quelque chose de populaire. Plus d'aristocratie mystique ou intellectuelle ; « des qualités plébéiennes de fidélité, de soumission à l'invisible chef (1) ».

L'essentiel de cette religiosité réformatrice, ce n'est pas la doctrine de la justification par la foi, déjà soutenue par d'autres ; ni le retour à l'Ecriture, qu'Erasme avait affirmé, lui aussi, sans aboutir à la réformation. C'est, d'une part, l'affirmation de la vie et de la volonté contre l'intellectualisme et la réflexion dogmatique ; connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits et non ses deux natures ; d'autre part, l'affirmation de la personne et de sa valeur ; l'émancipation de la hiérarchie et de la discipline. Enfin, l'organisation de l'activité de la foi, dans la Société civile.

Pur de tout vestige de matérialisme religieux, de technique sacerdotale et d'intellectualisme, l'acte suprême de la conscience n'a besoin ni du sacrement, ni de la pensée, ni de l'extase, mais de la seule foi qui jaillit du cœur. Libérée du mysticisme sacramentaire et contemplatif, de l'ascétisme et de l'autorité de l'Église, « l'âme a soif de Dieu, du Dieu vivant ». Confiance vivante et hardie en la grâce, confiance et certitude de la grâce divine : faute et grâce ; orientation confiante de la volonté, énergie active, apte à s'épanouir dans la vie religieuse et dans le monde ; religion bien plutôt que métaphysique (2).

Mais ce fait primitif, ce subjectivisme remonte à ses conditions. La justification n'a de valeur qu'autant que ses conditions dogmatiques en ont. Une œuvre de salut accomplie

---

(1) ANDLER, *ibid.* (Voir aussi DILTHEY, 56). « Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und beweget werde, ihm herzlich zu trauen », cité par DILTHEY, *ibid.*

(2) Chez un Zwingle plus humaniste que Luther, la corruption de la nature humaine sera moins accentuée. La conception de la foi est plus paisible.

une fois pour toutes au cours de l'histoire, est la condition objective de la foi (1). L'Écriture s'engouffre dans la vie intime. La théologie s'affranchit des spéculations scolastiques pour prendre appui sur l'expérience, mais aussi sur la littérature chrétienne. La foi redevient soumission à la lettre de l'Écriture. Une nouvelle théologie naîtra de la foi et de l'Écriture.

* * *

Pour Calvin, la foi c'est l'illumination du cœur, l'Esprit lui-même : « Le même Esprit qui a parlé par la bouche des prophètes entre dans nos cœurs et les touche au vif pour les persuader que les prophètes ont fidèlement mis en avant ce qui leur était commandé d'en haut. »

« Nous sentons là une expresse vertu de la divinité montrer sa vigueur par laquelle nous sommes attirés et enflammés à obéir sciemment et volontairement. »

Cette illumination du cœur est jusqu'à un certain point le pendant de la Raison illuminée des Pères. Elle est la lumière qui distingue la vérité : « Nous connaissons la vérité des Livres Saints directement, « sans arguments », par « sentiment », comme nous distinguons « le blanc du noir », le doux de l'amer. »

Calvin combat vivement la foi implicite : « Est-ce là croire, de ne rien entendre moyennant qu'on soumette son sens à l'Eglise ? » La foi gît en la connaissance de Dieu et du Christ,

(1) L'intérêt religieux oscille entre le drame cosmique et la scène intime, (rapport personnel avec le Christ et le Dieu Père). SCHERER, *o. c.*, 170, fera remarquer, avec profondeur, que la doctrine réformée de la Rédemption ne fait que transposer la notion de Sacrement, d'*Opus Operatum*. Un salut objectif et surnaturel est nécessairement un salut extérieur et magique. La satisfaction offerte par Jésus-Christ, la justification antérieure à tout changement de cœur ne sont pas des actes moins extérieurs que le sacrement. L'effet attribué au sang du Christ n'est pas moins magique que la vertu attachée à l'eau baptismale.

non pas en la révérence de l'Église «... cette lourde ignorance en laquelle croupissent et sont endormis ceux qui se contentent de la foi implicite » ; et aussi vigoureusement la foi historique des Sorboniques. Un simple assentiment sans crainte de Dieu ou sentiment de piété n'est pas foi. Les théologiens sorboniques ont couvert Jésus-Christ d'un voile. Ils ne conçoivent par la foi qu'une volonté de s'accorder à l'histoire de l'Évangile. Une telle opinion, même persuasion, ne suffit pas.

Certes la foi est inséparable de la doctrine de l'Évangile. Sinon elle est crédulité incertaine, erreur vaguant ça et là. La foi est une connaissance de la volonté de Dieu prise de sa parole. Le fondement d'icelle est la persuasion qu'on a de la vérité de Dieu. Ainsi la foi est une connaissance qui s'achève en assentiment du cœur « ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous, laquelle étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ est révélée à notre entendement et scellée en notre cœur par le saint Esprit » .

La connaissance que la foi implique est inséparable de l'assentiment du cœur. Le commencement de croire contient en soi la réconciliation, par laquelle l'homme a accès à Dieu. L'assentiment que nous donnons à Dieu est au cœur plutôt qu'au cerveau et d'affection plutôt que d'intelligence. Christ ne peut être connu sans la sanctification de son esprit ; il s'ensuit que la foi ne doit être nullement séparée de « bonne affection ». Le fondement de la foi c'est la promesse gratuite. Le point principal de la foi est que nous ne pensions pas qu'elle est seulement vraie hors de nous et non pas en nous ; mais en la recevant en notre cœur, nous la faisons nôtre.

Ainsi la foi dépasse toute intelligence. Il faut que l'esprit monte par-dessus soi pour y atteindre. Et même y étant parvenu, il ne comprend pas ce qu'il entend ; mais ayant pour certain ce qu'il ne peut comprendre, il entend plus par la certitude de cette persuasion, que s'il comprenait quelque chose

humaine selon sa capacité. Les choses que nous connaissons par foi nous sont absentes et cachées à notre vue.

La foi est Certitude, certitude pleine et arrêtée, qui met hors de doute la bonté de Dieu comme elle nous est proposée. Et cette certitude est certitude du salut. Certitude qui peut être touchée de doutes, sécurité qui peut être assaillie de sollicitude : il ne s'ensuit pas que nous soyons séparés de la foi. Tous les doutes dont l'âme fidèle est tourmentée tournent en plus grande certitude de cette confiance. Frayeur et Foi peuvent habiter en une même âme : contre les demi-papistes qui mettent tellement la conscience entre espérance et crainte, que maintenant elle incline à l'un, maintenant à l'autre.

La foi apporte nouveauté de vie et réconciliation gratuite.

La foi est illumination du saint Esprit. L'entendement de l'homme est illuminé pour entendre la vérité; puis après, son cœur est en elle fortifié. Or, il y a plus de défiance au cœur que d'aveuglement en l'esprit, et il est plus difficile de donner assurance au cœur que d'instruire l'entendement.

* * *

Vinet enseigne, et ceci résume assez bien tout ce qui précède : l'essence de la foi qui sauve, c'est-à-dire qui unit à Dieu, ne consiste pas dans la certitude de tels ou tels faits extérieurs. La foi s'accomplit dans la volonté d'accepter le pardon de Dieu et de renoncer à la recherche de tous les autres moyens de salut. De cette première donnée découle la seconde : Dieu qui a mis dans le cœur de l'homme d'abdiquer sa propre justice, met en lui cette féconde certitude qu'il le revêt de sa justice.

C'est le cœur qui connaît Dieu. Le Dieu de la métaphysique n'est qu'un agrégat de propriétés abstraites. Il ne se réfléchit vivant et substantiel que dans l'âme, qui seule connaît Dieu.

Une vie trop intellectuelle endort ce sens de Dieu. Sans les préoccupations tyranniques de l'intelligence ou des sens, l'âme croirait naturellement au Dieu vivant. Quand la foi n'est pas un acte si simple qu'on ne peut le décomposer, elle n'est pas la foi. La plus grande certitude obtenue sur les sujets religieux par la pensée est si peu la foi que, chez certains hommes, elle ressemble à l'incertitude ou du moins laisse subsister à côté d'elle l'incrédulité (1).

Ce n'est pas assez de connaître par révélation les deux grandes vérités du Christianisme, la sainteté de Dieu et sa miséricorde, la condamnation et le salut; il faut les avoir expérimentées : « Je crois qu'il faut avoir senti peser sur soi la condamnation pour apprécier la grâce. Il n'y a que l'expérience intime et le sentiment profond de notre condamnation qui puisse nous inspirer, à l'égard de Jésus-Christ, une reconnaissance proportionnée à son bienfait (2). »

Et lorsque Vinet adhérera au Réveil, il entendra faire voir dans les aspérités, même les plus repoussantes de sa dogmatique, dans ses singularités les plus étranges, les moyens du changement surnaturel qu'elle opère chez ceux qui la reçoivent en sincérité de cœur, et, par là même, les preuves de sa divinité.

* * *

La différence entre la Foi croyance des théologiens catholiques et la Foi confiance des réformateurs a été souvent formulée de la manière suivante :

---

(1) *Lettres*, II, 88; 128.

(2) *Lettres*, I, 290. Je n'entends nullement ramener Vinet à Calvin ou à Luther; je cite seulement quelques passages propres à éclairer la question présente. Je sais fort bien qu'il y a chez lui, au moins à une certaine période, un certain optimisme moral, un certain sens de la valeur de l'âme naturelle, qui n'est point calviniste. D'autre part, son adhésion au Réveil ne représente qu'un moment de sa vie et un aspect de sa personnalité religieuse.

La foi catholique est avant tout croyance. Comme telle les théologiens l'appellent foi informe ou foi morte et la distinguent de la foi vive ou foi formée par la charité, c'est-à-dire de la foi accompagnée de charité et d'amour. En elle-même, la foi n'est qu'une vertu lumière, qui dirige, qui excite toute vertu amour; par exemple, le chrétien aspire au ciel par l'espérance ; mais c'est la foi qui lui montre le ciel. La foi est donc, à l'égard des autres vertus, *causa disponens et non perficiens* et elle ne fait que montrer à chacune son motif spécial. Voilà pourquoi elle ne justifie pas, tout en étant le fondement et la racine de toute justification; voilà pourquoi elle peut coexister avec le péché. La foi qui justifie est la foi formée.

Ainsi la théologie catholique distingue l'assentiment de l'esprit — que nous avons précédemment étudié — et le changement d'âme déterminé par cet assentiment.

Les réformateurs rejettent la foi morte, la foi inefficace. Puisque la foi est l'œuvre de Dieu seul, elle ne peut être inefficace; la foi inefficace n'est qu'une vaine apparence, un semblant de foi (1). L'essence de la foi, c'est le don de soi.

La foi justifiante ne se sépare pas de l'amour (2).

---

(1) Dans son commentaire sur l'*Epître aux Romains* (Ficker, II, 14), Luther écrit : *Fides informis non est fides, sed potius objectum fidei. Non enim credo quod quis fide informi possit credere, sed hoc potest bene videre, quæ sint credenda, et ita suspensus manere.* Dans le commentaire de 1519 de l'*Epître aux Galates*, V, 6, il nomme la *fides acquisita* de même que la *fides sine charitate* « *fides ficta*, » et il se demande comment un don de Dieu infus dans l'âme par l'Esprit-Saint, peut coexister avec le péché.

(2) Luther écrit à Egranus : *Fidem ego justificantem a charitate non separo; imo ideo creditur, quia placet et diligitur is in quem creditur.* A prendre le mot charité au sens strictement théologique, l'assertion n'est pas exacte, et c'est pourquoi dans le texte nous avons employé le mot Amour. Les théologiens montrent, en effet, que la foi qui justifie n'est pas la *fides caritate formata*. La justification a lieu en effet *fide sola et non operibus. Nulla opera justificant..., sed sola fides, justificatus autem facit opera.* En effet, si c'est la charité qui justifie, ce n'est pas la foi. Luther rejette la charité comme *habitus, qualitas creata et inhaerens* par laquelle l'homme aime Dieu de tout son cœur, parce qu'il tient pour impossible ici-bas cet amour absolu. Luther voyait dans la justification par la charité une atteinte à l'absolue gratuité de la justification. (Voir A.-V. Müller, *Luthers theologische Quellen*, 1912, p. 179 et suiv.; *ibid.* — (Voir Möhler, I, 185).

Mais, d'autre part, l'amour n'est pas aveugle; il s'adresse à un objet précis. C'est pourquoi dans la suite les théologiens protestants ont dit que la Foi confiance est l'unité de la croyance et de l'amour : objectant à la doctrine catholique qu'elle sépare la croyance et l'amour, qu'elle en fait deux actes distincts, dont l'un s'appelle Foi et l'autre Charité (1).

Le rapport de la confiance à la croyance a toujours été une question embarrassante pour les réformateurs. Nous avons vu la solution de Luther. Melanchton oppose la foi comme *cordis affectus, sensus misericordiae Dei in corde* à la foi historique des scolastiques *frigida opinio, notitia historiae*. Mais quelque chose de cette *notitia* est inhérent à la foi. *Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate.*

L'assentiment, d'après ses analyses, se trouve souvent précéder la confiance, et comme il doit reposer, en fin de compte, ou bien sur une démonstration logique, ou bien sur l'autorité extérieure de l'Écriture, ou bien sur l'inspiration intérieure, on conçoit que le protestantisme se soit séparé entre des tendances diverses, dont l'une va à l'expérience immédiate, au fidéisme sentimental, et l'autre vers une orthodoxie de type

(1) Baur, III, 201. A quoi Möhler répond : 1° Que tous les théologiens fidèles à Luther, de Chemnitz jusqu'à nos jours, distinguent également et écrivent *fides est notitia, assensus et fiducia;* 2° que la foi instrumentale, la confiance, naît de l'amour, don de la charité, qui à son tour se développe et se vivifie, appuyée sur la confiance. En effet, l'idée d'un Dieu bon suppose en nous l'amour; l'amour seul conçoit Dieu comme bon, et le mouvement de confiance vers Dieu est amour. Bossuet (*Projet de réunion entre les catholiques et les protestants d'Allemagne*), cherchant à concilier catholiques et protestants sur l'efficace de la foi justifiante l'a bien montré la structure complexe de la foi dans les deux religions : dans le catholicisme : 1° croyance que tout ce que Dieu a révélé ou promis est très véritable, en particulier croyance à la gratuite rémission des péchés; 2° cette foi relève des terreurs et fait regarder la miséricorde de Dieu; 3° ce qui fait qu'on espère le pardon, qu'on se confie et qu'on commence à aimer Dieu comme source de toute justice. « Voilà donc toute la structure, pour ainsi parler, de la justification, uniquement appuyée sur la foi, par laquelle nous embrassons en particulier la promesse de la rémission gratuite de nos péchés à cause de Jésus-Christ et nous y mettons notre confiance »; dans le protestantisme, l'efficace de la foi consiste dans l'invocation dont elle est le fondement.

catholique (1) basée sur la raison et l'autorité extérieure. On conçoit aussi qu'il se soit fait un amalgame de ces tendances et que le dosage différent de ces éléments ait abouti aux combinaisons les plus variées (2).

C'est que le problème est posé au protestantisme par la nature même de la confiance :

« Il ne peut pas y avoir de confiance en Dieu sans des conditions définies de Dieu et de ses rapports avec le monde et avec l'humanité. La foi contient toujours « un moment intellectuel » sans lequel elle n'existe pas ; elle n'est jamais uniquement un sentiment ou un état d'âme (3). »

C'est la raison essentielle. Et la scolastique luthérienne ne sera en rien gênée par ses principes pour la réintégration de cet élément intellectuel de la foi, car elle se comporte à l'égard du problème révélation et raison, à peu près comme la scolastique catholique. Sans doute, elle met au premier plan la révélation ; mais elle a des théologiens qui admettent chez l'homme une certaine connaissance naturelle de Dieu, acquise et même innée. Elle en a d'autres, qui, dans l'état de nature déchue, supprimant de l'intellect humain l'idée innée de Dieu, laissent au moins subsister la connaissance acquise (4). Et il n'en fallait pas plus à saint Thomas pour fonder la connaissance rationnelle de Dieu : Dieu connu par tradition et par expérience, puisqu'il niait toute connaissance innée (5). Le

---

(1) *Assensus propter auctoritatem Dei revelantis*. (HOLLAZ, *Examen théol*, 1763, p. 167).

(2) Voici, par exemple, une définition tirée du catéchisme évangélique (de la confession d'Augsbourg). Montbéliard, 1848, p. 55-56.

« J'entends par la Foi, la ferme conviction avec laquelle je crois aux vérités que Dieu nous a révélées, et, en particulier, l'assurance consolante que j'ai du pardon et de la grâce de Dieu en Jésus-Christ mon sauveur. »

« La foi que j'ai en Jésus-Christ doit être vivante, et se manifester par de bonnes œuvres qui témoignent de mon amour pour le Dieu Sauveur, qui m'a racheté un si grand prix. »

(3) LEMME, *Heilsthatsachen und Glaubenserfahrung*, 40.

(4) Voir sur ce point les textes nombreux et décisifs rassemblés par K. GIRGENSOHN, *Die Religion*, 1903.

(5) Voir sur ce point, GILSON, *L'Innéisme cartésien et la théologie*.

luthéranisme et le protestantisme en général ne se sont jamais fait de l'intelligence humaine une idée telle qu'elle leur apparût comme radicalement incapable de toute connaissance des « préambules de la foi ». Aussi, lorsqu'ils tenteront de réintégrer la raison dans la foi, rencontreront-ils à peu près les mêmes problèmes que la doctrine catholique (1). Pourtant, la scolastique protestante n'aura jamais la même intrépidité de raison. Elle a les ailes coupées. Les conditions étaient devenues moins favorables.

*
* *

Au début de la Réforme on se plaisait à opposer au catholicisme la notion de la Foi fiduciale et de la justification par la Foi.

L'opposition entre les deux doctrines est moins forte qu'il ne semblait. Laissons de côté la doctrine de la justification. En ce qui concerne la foi, certes la question des œuvres n'était pas essentielle et les deux religions ont été bien souvent sur le point de s'entendre ; sur le fond même de la foi, nous avons déjà dit que la foi des Réformateurs était à mi-chemin de la Foi informe et de la Foi formée des docteurs scolastiques ; plus que l'obéissance intellectuelle et moins que la charité. Mais la Foi informe du catholicisme ne fait que préparer la Foi formée ; elle s'achève en charité ; la foi est la lumière qui éclaire l'espérance et la charité ; de sorte que si on la prend dans tout son cours, elle rencontre sur sa route la foi protestante. La Foi au sens catholique et la Foi au sens protestant sont deux moments choisis dans le développement naturel de la Foi chrétienne, deux points déterminés sur le parcours total de la

---

(1) Voir, par exemple, la discussion sur les *Articuli fidei puri* et les *Articuli fidei mixti*. QUENSTEDT, I, 242.

Foi (1). Dans le catholicisme, la foi intellectuelle se continue en sentiment, l'âme trouve suavité et douceur dans le consentement et dans la croyance; et cette foi commençante se continue en foi active; la piété, la dévotion, la vie chrétienne sont l'achèvement nécessaire de la foi intellectuelle. Grâce au caractère intellectuel de la foi initiale, toutes les démarches de la vie chrétienne sont fortement éclairées; les objets de la foi, objet matériel et objet formel, sont présents à tout son développement.

D'autre part la foi confiance se détache difficilement d'un certain élément de foi rationnelle. Elle a moins à faire avec l'argumentation et la contemplation; elle est avant tout attitude de sentiment et d'action; mais il lui est bien difficile de s'isoler de toute donnée objective. En principe, cet assentiment aboutit à la confiance, qui, par un retour, se porte sur les dogmes capables de la recevoir.

On comprend que le protestantisme ait dû évoluer dans deux directions : une orthodoxie de type catholique et un subjectivisme fidéiste, avec toutes les nuances intermédiaires.

Le protestantisme originaire est un dualisme; au dedans le témoignage intérieur, principe de la justification par la foi et du libre examen; au dehors la parole de Dieu, l'Écriture, la Liberté et l'Autorité. La tendance originaire est de mettre ces deux principes sur le même plan.

Toute l'histoire du protestantisme est un mouvement d'oscillation entre ces deux principes (2). Le témoignage intérieur

(1) Dans l'humanisme chrétien on rencontre des formes de transition et la preuve que la Foi confiance est jusqu'à un certain point compatible avec le catholicisme.

(2) Comme le montre fort bien D. Sabatier (*L'Expérience religieuse et le protestantisme*, *Ann. de ph. chrét.* 1908-1909.), le principe formel du protestantisme (l'autorité exclusive de l'Écriture) est passé par des phases diverses :

Autorité exclusive des Écritures et des quatre premiers siècles;

Infaillibilité verbale des Écritures seules, composées sous la dictée de Dieu;

Autorité des Écritures en matière de Foi seulement;

Autorité du seul enseignement de Jésus;

et l'expérience immédiate vont à la liberté absolue de croyance, à la théorie du dogme, expression contingente, symbolique de la foi. L'autorité de l'Écriture conduit à l'orthodoxie et à l'autorité extérieure; pour certains protestants, l'Écriture est un « pape en papier »; dogmatique scolastique et assentiment raisonné; efforts pour démontrer l'autorité de l'Écriture et l'inspiration divine. La dogmatique protestante, en s'intellectualisant de plus en plus, devait susciter des révoltes contre la dogmatique. Toutes les tentatives de conciliation ont été faites, tous les essais d'unir, et aussi d'opposer ces deux choses *Fides quæ creditur* et *Fides qua creditur* (1), c'est-à-dire les droits de la conscience et ceux de la tradition.

Autorité de l'esprit seul de la nouvelle religion.

De même le principe matériel : justification par la foi émotive intellectuelle indépendamment des œuvres; par la foi émotive qui transforme et régénère dans une crise violente; par la foi intellectuelle à des doctrines arrêtées, foi qui produit des œuvres; par la foi confiance indépendamment des croyances; par les œuvres sans la foi.

De même Amiel écrit en 1866 (*Journal*, I, 236) : « Le protestantisme est une combinaison de deux facteurs: l'autorité des Écritures et le libre examen; dès qu'un des facteurs est menacé ou disparaît, le protestantisme disparaît; une nouvelle forme du christianisme lui succède, et par exemple, l'Eglise des Frères du Libre Esprit ou celle du Théisme chrétien. Pour moi, je ne vois à ce résultat nul inconvénient; mais je crois les amis de l'Église protestante logiques dans leur refus d'abandonner le Symbole des apôtres, et les individualistes illogiques en croyant conserver le protestantisme sans l'autorité. »

(1) Dès le début de la Réforme, le mouvement baptiste se présente comme une révolte contre la naissante orthodoxie.

La Réforme, à cause du rôle qu'elle faisait jouer à l'Écriture, avait substitué à la hiérarchie sacramentelle le primat de théologiens et de supérieurs instruits dans la Bible.

Le Baptisme proclame la séparation de l'inspiration religieuse et de l'Écriture. Il est spontanéité religieuse, enthousiasme prophétique. Le critérium pour l'interprétation de la Bible est la seule inspiration intérieure. Radicalisme d'une conception de la vie qui s'appuie sur l'esprit du christianisme originaire, hostile au monde, eschatologique. Mépris de l'état et de la *Lex naturæ*.

Les sectes avancées de la Réformation devaient s'éteindre dans l'extravagance et dans le scandale.

Le témoignage intérieur, principe de la foi et du libre examen, devenu la liberté de la critique, l'exégèse scientifique, devait, sous une autre forme, à travers toute l'histoire du protestantisme, battre en brèche le principe de l'autorité des Écritures. Concilier ces deux principes, c'est, comme l'a dit si finement Boutroux, le tourment de l'âme protestante. Et pourtant « plus on tient à l'autorité des Saintes Écritures, plus on désire avoir les vrais docu-

Le Symbolo-Fidéisme, que nous avons étudié, n'est que la restauration de l'élément originel irréductible du protestantisme; l'effort le plus conséquent et le plus plausible d'un siècle, où la critique scientifique a fait plus contre les orthodoxes que les mouvements passionnés des confessions hostiles ou les dissentiments des sectes, pour le débarrasser de l'autorité extérieure et de la contrainte dogmatique. Il opère sur le luthéranisme ou le calvinisme une réduction analogue à celle que ceux-ci avaient opérée sur le catholicisme; il juge le dogme d'après la Foi; il n'en laisse subsister que ce qui est d'accord avec la Foi. Mais comme nous l'avons vu, il n'a pas pu s'affranchir de toute croyance dogmatique; cette foi est encore une foi chrétienne qui retrouve à peu près tout le christianisme (1).

Laissons de côté les formes de protestantisme qui ne sont qu'un déguisement du catholicisme; un catholicisme moins la hiérarchie et le pape, mais non sans une aspiration très forte à la hiérarchie comme moyen de contrôle et comme règle de foi. Ne retenons que le catholicisme d'une part et cette forme particulièrement pure de protestantisme, qui s'intitule Symbolo-Fidéisme. Sans doute la différence est grande dans la structure de la foi; mais après tout il ne s'agit que d'un dosage différent des mêmes éléments. La différence essentielle c'est la tendance à l'objectivisme d'un côté, au subjectivisme de l'autre (2), d'où découle le rôle assigné à la foi dans l'économie de la vie religieuse. Dans le catholicisme, l'Esprit divin est réalisé magnifiquement dans l'Écriture et dans l'Église, plus humblement dans

---

ments primitifs. Les questions de critique sont des questions de conscience ». (E. de Pressensé, *Lettre à Hyacinthe Loyson*, 29 août 1889.) Mais si l'on découvre qu'il n'y a pas de documents primitifs?

(1) Loisy *L'Évangile et l'Église*, XIV, fait justement remarquer que, chez Sabatier, qui veut concilier la foi chrétienne avec les exigences de la science et de l'esprit scientifique, la foi se fait bien petite et bien modeste et rencontre la science le moins qu'elle peut. Et cependant, le minimum de foi qui demeure, extrait de la Bible, peut devenir un obstacle assez sérieux à l'exercice de la liberté intellectuelle.

(2) Scherer, 155 : « Le centre de gravité du catholicisme est dans l'autorité, tandis que celui du protestantisme est dans la liberté. »

le fidèle; la foi du fidèle c'est, par poussée intérieure, l'adhésion à la grande révélation objective de l'esprit, présente dans l'Église et dans les moyens de grâce. Dans le subjectivisme fidéiste, l'esprit du croyant est directement l'Esprit même; il est au-dessus des réalisations objectives, matérielles, de l'Esprit et de l'Écriture. La parole de Dieu n'a d'autorité qu'en tant qu'elle éveille l'Esprit, qu'elle se rencontre avec lui.

De l'objectivisme catholique découlent la doctrine de l'Église, la doctrine des sacrements, trésor objectif des grâces, la doctrine réaliste de la grâce. Du subjectivisme protestant, les thèses adverses.

De là une différence considérable dans le rôle assigné au sentiment dans la vie intérieure.

Dans le catholicisme, l'expérience intérieure est tenue en suspicion; et c'est du reste pourquoi le catholicisme est arrivé, dans le mysticisme, à une exaltation si superbe de la vie intérieure, à des raffinements si divers, à des compromis si délicats. Le péril a aiguisé l'aventure. Mais, sauf ces exceptions magnifiques, et en thèse générale, la vérité extérieure domine l'expérience. On ne peut jamais, par le moyen de l'expérience, apprendre tout ce qu'on doit croire selon les enseignements de l'Église. L'enseignement de l'Église impose une forme à la vie intérieure en soi-même suspecte et dangereuse.

Au contraire, pour le fidéisme, les croyances sont commandées, voire produites par des sentiments; les sentiments sont la suprême réalité. Ici l'expérience est la vérité: ce qu'on ne peut éprouver à fond n'est pas vrai; le réel domine l'idéal. Mais malgré tout, sous peine de s'évader vers les entreprises de l'inspiration privée, ou les aventures de la génialité créatrice, le sentiment est encore maintenu par une doctrine sous-jacente. L'expérience dont il s'agit est une expérience chrétienne; et cette foi sentimentale suppose une foi de la raison; elle implique un objet et un jugement sur la valeur de cet objet. Le Dieu

sensible au cœur est encore un Dieu de la foi ; car qu'est-ce qui le fait tel et divin, sinon qu'il satisfait à des conditions préalables ?

Lorsque le protestant libéral s'imagine qu'il peut vivre de si peu, son erreur vient de ce qu'il est, à son insu, soutenu et porté par tout le contenu obscur de sa religion. Sa foi indéterminée se joue au faîte d'un système religieux et d'une conciliation. Mais quelle erreur de croire qu'elle aurait suffi à toute la vie religieuse en un temps où rien de ce contenu n'aurait existé. Ceci contre l'hypothèse que tout le christianisme patristique et médiéval n'est que superfétation.

En réalité, tout le christianisme est sous-jacent à ce fidéisme : omme le drame objectif de la Rédemption est sous-jacent à la foi paulinienne ; comme les abstraits réalisés sont sous-jacents au nominalisme d'un Taine. La plupart du temps l'âme ne se ibère que devant l'extrême détermination des choses.

L'ASSURANCE DU SALUT

La confiance exige la fidélité. Elle apporte l'assurance du alut. C'est de ce problème religieux : comment acquérir la ertitude du salut, problème que lui posaient les inquiétudes de a conscience, que Luther est parti. La préoccupation de Calvin st la même. La justification par la foi est le dogme des dogmes : Il est ici question de mettre les consciences en repos, sans quel nous sommes tous malheureux, voire quasi perdus. La uestion, dis-je, est telle : où c'est que les consciences se oivent appuyer, pour avoir assurance de leur salut? (1) » C'est ela qui leur a fait rejeter les œuvres qui inquiètent plus qu'elles e rassurent, et la foi charité ; car, qui peut être assuré d'avoir charité? et la foi informe, pure croyance qui n'apaise pas.

---

(1) *Opuscules*, 1045. (Cité par Doumergue, *Calvin*, II, 646.)

Au contraire, la confiance rassure ; elle est assurance, sécurité, et au delà d'elle-même, affirmation et garantie de son assurance. Elle est marque d'élection ; elle apporte la certitude du salut.

Il y a ici deux choses. En premier lieu la profondeur et la constance de la foi; la foi sûre d'elle-même. Un sentiment peut s'ignorer; il peut se tromper sur soi-même, soit qu'il se donne un nom inexact, soit que sa complexité et ses contradictions ou encore ses oscillations le dérobent à une formule précise :

Ah ! ne puis-je savoir si j'aime ou si je hais !

Un sentiment constant, profond et dont l'unité est bien établie, sous la multiplicité du développement et des variations, sous la diversité des thèmes dont le surchargent le mouvement de la vie, la loi de contraste, la complexité de la nature humaine, un tel sentiment, dis-je, a bien des chances de s'apparaître pour ce qu'il est. En ce premier sens, la foi c'est la conscience de la foi, c'est la confiance sûre d'elle-même, confiante en soi, c'est-à-dire, au fond, consciente de soi. Nous avons vu la part de doute et d'inquiétude que les réformateurs admettaient dans cette confiance.

En second lieu la foi est la confiance absolue en sa propre puissance salvatrice ; l'affirmation d'une valeur objective. A qui la possède, la foi apporte la justification, c'est-à-dire qu'elle sauve, quelle que soit la notion qu'on se fait de la justification. Au degré le plus humble, et au degré supérieur, au degré du subjectivisme psychologique, comme au degré du subjectivisme ontologique des mystiques, la foi sauve par cela seul qu'elle est présente, parce qu'elle-même est le salut, la vie : Dieu même. Aux degrés intermédiaires elle sauve parce qu'elle apporte à l'âme un salut extérieur, objectif, transcendant, dont elle est le gage (1). A la vérité il y a de ces deux aspects dans les dogmes luthériens ou calvinistes du salut par la Foi. La foi

(1) La foi, « une quittance » par laquelle son bénéficiaire atteste le privilège qu'il a déjà reçu. (Andler, *Luther*, *Rev. de Mét.* 1918, p. 928.)

est la conscience de la prédestination, de la faveur gratuite et éternelle de Dieu, d'une amitié de Dieu dès l'éternité. La prédestination a en somme une racine théorique et une racine psychologique. La racine théorique c'est la doctrine de la libre volonté, de la toute-puissance de Dieu, de l'impuissance radicale de l'homme. La racine psychologique c'est l'exaltation d'un état d'âme, sa transmutation en réalité ontologique, l'assurance de l'élection donnée dans la vocation. En un sens, la doctrine de la prédestination, c'est l'orgueil de la foi ; comme ces amoureux qui veulent que leur amour soit le secret ressort du monde, les réformateurs ont fait de la foi, non seulement le suprême état religieux, mais la marque de l'entrée dans le monde du salut. Il y a là quelque chose de la certitude des mystiques : toucher le fond de l'Être et se teindre de sa splendeur ; mais le mystique ne pense plus au salut précisément, parce qu'il s'identifie essentiellement avec l'Être, et qu'il n'y a plus que l'Être, et qu'il n'est plus besoin de salut.

C'est la réalisation de l'idéal, l'éternité de l'éphémère. « *Doch alle Lust will Ewigkeit, will die tiefe, tiefe Ewigkeit.* » La foi introduit au monde éternel et suprasensible. C'est ainsi que Calvin avait raison de dire que la prédestination, si elle est bien méditée, n'est pas pour troubler la foi, mais plutôt pour la confirmer. La Nécessité éternelle est ici l'assurance suprême (1) : *Amor Fati*, mais le *Fatum* est favorable (2).

L'assurance du salut a préoccupé bien des âmes. Bien des doctrines et bien des pratiques sont nées de ce besoin. D'ordinaire le problème se traite en deux temps ; il s'agit de fixer la

---

(1) La Nécessité et la Liberté peuvent, aussi bien l'une que l'autre, engendrer des sentiments opposés : l'exaltation ou la dépression, la peur ou l'aveugle confiance : il y a la peur de la liberté et la fièvre de la liberté, la terreur et l'amour éperdu de la nécessité.

(2) L'assurance est objective plutôt que subjective. Le fidèle reste dans la crainte et le tremblement. La foi est le signe de la vocation, mais comment être sûr d'avoir la vraie foi ? Ce qui rassure inquiète. De même que la vérité, réalité supérieure à l'esprit, suit dans l'esprit le sort de la certitude, de même le salut suit les inévitables oscillations de la confiance.

destinée, de la soustraire aux changements et aux caprices ; il faut que le monde surnaturel soit sûr, que le sort de l'être ne puisse péricliter : de là les doctrines de la prédestination, sous toutes ses formes : une faveur assurée dès l'éternité, et pour l'éternité, l'éternité supérieure au temps et réfractée dans le monde du temps, un monde supérieur au changement, une fortune qui soit une nécessité. Stabiliser le surnaturel. Et d'autre part il faut un gage de salut : recette magique, doctrine, état d'âme, quelque chose qui soit un signe palpable, connaissable ou sensible, au-dessus du doute. Et il faut ces deux conditions ; car le salut non révélé à la conscience, ne saurait rassurer ; et un signe éphémère et qui demain peut avoir perdu sa valeur n'a rien qui rassure.

Les initiés des Mystères avaient des mots de passe pour l'au-delà ; les Cathares avaient le consolamentum ; les religions magiques ont l'efficace des sacrements ; mais il faut toujours que la réalité soit fixée éternellement, en correspondance avec le signe du salut ; d'où les doctrines de la grande année, du retour éternel, de la Nécessité du monde céleste.

La certitude du salut est liée, dans la Réforme, avec l'idée qu'elle se fait de la nature déchue ; dès que le chrétien éprouve quelque bon désir, quelque mouvement vers les choses d'en haut, c'est la marque que Dieu a commencé et qu'il continuera l'œuvre de son salut (1).

La certitude du salut suppose la prédestination, la grâce irrésistible et que Dieu n'accorde son secours qu'à ses élus (2).

---

(1) C'est ainsi que Wesley disait : « Les grâces du Saint-Esprit ont-elles si peu de force que nous ne percevions point si nous les possédons ou non? Que rien ne garantisse notre persévérance finale, d'accord ! Mais ne sommes-nous pas les plus misérables des créatures, si nous ne pouvons jamais avoir la certitude d'être dans l'état de salut ? »

Et lors de la conversion brusque, « il me fut donné l'assurance qu'il m'avait enlevé mes péchés et qu'il m'avait sauvé, moi personnellement, du péché et de la mort ». (Voir Léger, *La Jeunesse de Wesley*.)

(2) Sur la certitude de la justification et du salut, *Apol.*, IV, 40, p. 83 : « *Non diligimus nisi certo statuant corda, quod donata sit nobis remissio peccatorum.* »

Au contraire, dans le catholicisme, la nature tombée n'étant point dépouillée de tout germe de vie, on ne peut discerner, à un signe certain, l'opération de la grâce d'avec les effets du principe divin conservé dans l'homme ; par exemple, les conséquences de la mystique augustinienne et de la doctrine de la prédestination sont paralysées, chez Augustin, par cette doctrine que personne ne peut se reconnaître comme prédestiné (1).

La doctrine de l'Église a toujours été qu'une telle certitude est impossible (2) ; et elle a laissé dans l'ombre la prédestination. Elle insiste sur la volonté salvifique de Dieu ; elle déclare que si Dieu décrète de toute éternité la condamnation des méchants, c'est à cause de leurs péchés qui lui sont présents de toute éternité ; de sorte que la damnation est le fait de l'homme, et le salut, l'œuvre de Dieu et de l'homme. Il est vrai que Dieu veut le salut d'un certain nombre d'hommes de telle façon que de fait, ceux-là soient sauvés (3).

Qu'une telle assurance soit difficile à maintenir, c'est ce qu'il est facile de comprendre ; car d'abord cette assurance du salut, forme exaspérée de la foi, suit le sort de la foi ; et l'expérience montre que la foi oscille et qu'elle est troublée par le doute et l'inquiétude. De plus, elle a ses raisons propres d'être troublée ; car la foi peut être vive, sans aboutir à cette

---

De Poenitent., 20, p. 157 : « *Hanc certitudinem fidei nos docemus requiri in Evangelio.* » Cf. CALVIN, *Instit.*, III, C. 2, par. 16, fol. 197. (Voir aussi DENIFLE, *Luther*, III, trad. Pasquier, p. 41, note. »

(1) *Utrum quisque hoc donum (perseverantiæ) acceperit, quamdiu hanc vitam ducit, incertum.* (*De don. pers.*, I, 1, x, p. 993.)

(2) Saint Thomas admet seulement que l'on peut « *cognoscere conjecturaliter per aliqua signa* » ; il y a du reste quelques révélations extraordinaires : « *Revelat enim Deus aliquando aliquibus ex speciali privilegio* », II, a, 113, 5 c. p. 941, et le CONCILE DE TRENTE : « *Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam dei esse consecutum.* » Au contraire LUTHER, Melanchton : « *Necesse est certos nos esse de gratia.* »

(3) BRÉMOND interprétant la « joie » de Pascal au sens janséniste, en fait le sentiment de la certitude du salut ; quelque chose d'analogue au « témoignage de l'Esprit » sur lequel les méthodistes et Calvin lui-même fondent leur assurance. *Hist. du Sentiment religieux*, IV, 138.

assurance objective. Tout un échafaudage dogmatique se superpose à la foi, qui peut être ébranlé isolément par toutes les difficultés qui atteignent les thèses de la justification. Enfin le lien entre la justification objective et la conscience peut être atteint lui aussi; en ce sens que la foi subsistant et aussi la justification, on peut se demander si la foi est la marque infaillible de la justification et, d'une manière générale, s'il y a des marques de la grâce divine.

En fait, l'exemple des réformateurs montre bien la peine qu'ils ont eue à maintenir cette assurance (1) : *Causa justificationis lubrica est.* A travers des maladies spirituelles et des doutes angoissants, Luther aspirait « *nach einem gnädigen Gott* ». Il faut se rappeler, dans le doute, qu'on est justifié par la foi qu'on ne sent plus. Il faut se dire que l'on n'a point de péché alors qu'on tremble de le sentir en soi. « Cela coûte de la sueur. » Il faut beaucoup raisonner : Christ est sûr de plaire à Dieu; nous aussi, puisque nous avons l'esprit du Christ. Il faut admettre que la certitude peut être touchée de doutes, la sécurité assaillie de sollicitude, que rien ne prouve contre la foi, pas même la défiance de soi-même, et la détresse et la calamité. « Tous les doutes dont l'âme fidèle est tourmentée, écrit Calvin, tournent en plus grande certitude de cette défiance. » Mais si la doctrine est aisée, l'art est difficile (2).

(1) Le soir même du jour où Wesley reçut l'assurance du salut, il ressentit une vive anxiété.

(2) On pourrait étudier toutes les nuances, tous les degrés de cette assurance objective sur les Moraves qui entouraient Wesley. (Voir Léger, *La jeunesse de Wesley*, 346). En fait les difficultés qu'exprime Bossuet ont tout au moins une grande valeur psychologique. Pour être assuré d'avoir la foi qui remet les péchés, il faudrait être assuré que le péché ne règne plus en nous ; selon Luther, on ne peut être sûr de sa pénitence ni de la pureté de son cœur, ce qui doit troubler l'assurance de la foi. « Et on a beau dire avec l'Apologie : La foi ne compatit pas avec le péché mortel ; or, j'ai la foi, donc je n'ai plus de péché mortel. Car c'est de là que vient tout l'embarras, puisqu'on doit dire au contraire : La foi ne compatit pas avec le péché mortel. Or je ne suis pas assuré de n'avoir plus de péché mortel ; je ne suis donc pas assuré d'avoir la foi. » (*Variations*, III, 100 et suiv.) On n'a donc pas cette rémission des péchés ; ou bien on l'a sans en être assuré ; ou bien on en est assuré sans être assuré de la sincérité de sa foi ni de celle de sa pénitence.

Nous retrouvons ailleurs un problème analogue. Dans le catholicisme, la Foi s'accompagne d'espérance. Saint Augustin disait que l'espérance porte sur un bien futur et sur le bien personnel de celui qui espère ; pas d'amour sans espérance, pas d'espérance sans amour, et ni l'un ni l'autre sans la Foi ; l'espérance peut se trouver sans l'amour parfait. Quoiqu'on ne puisse espérer sans aimer, il peut arriver qu'on n'aime pas un moyen nécessaire à la fin qu'on espère. Ainsi l'on espère la vie éternelle (qui ne l'aimerait pas ?) mais on n'aime pas la justice sans laquelle personne ne peut y parvenir.

Mais inversement, n'est-il pas possible d'avoir la Foi sans espérer ? Encore que la foi soit le fondement de l'espérance, puisqu'elle énonce un jugement de possibilité sur son objet, n'y a-t-il pas des cas où la foi semble se dépouiller de toute espérance ? C'est ce que semblerait prouver l'exemple de certains quiétistes.

Et contre l'orgueil prédestinationniste, d'autres croyants décriront la fidélité plus soumise et plus amoureuse qui n'exige point de garantie :

Sans doute, il est vrai que l'Esprit témoigne à l'esprit que nous sommes enfants de Dieu ; mais cette voix intérieure est si frèle, si débile, que, dans le sentiment de son indignité, le fidèle ose à peine y prêter l'oreille.

Se cacher à ses propres yeux, vouloir rester un mystère à elle-même, voilà le caractère de la vraie joie dans le Seigneur ; et plus l'homme est humble, plus il s'est élevé à un haut point de perfection, moins il ose se vanter d'une sécurité aussi incompatible avec l'instabilité des choses d'ici-bas.

Le mystère et l'incertitude sont la sève de la vie spirituelle. La lumière qui la révèle à elle-même la flétrit. L'innocence qui vient à se reconnaître se perd dans cet acte même.

AUTRES FORMES DE LA CONFIANCE

Remontant aux origines, on se targue d'y retrouver cette pure foi. N'est-ce pas une formule de saint Paul qui a fait revivre dans l'esprit de Luther le vrai sens religieux ? Et il est vrai que, chez saint Paul, la foi est confiance ; mais il est vrai aussi qu'elle s'appuie sur un système religieux.

Pour un saint Paul, il y a d'abord la foi vivante ; l'essence de la foi, c'est le don de soi-même à Dieu, la vie en Dieu, en Jésus-Christ : « Je vis, non plus moi-même, mais le Christ vit en moi » ; consécration, qui est mort au péché, renoncement à la chair, à la loi des membres, au corps de mort ; transformation effective de tout l'être : de là découlent paix, fermeté, espérance qui se nourrit même des afflictions et des épreuves, assurance de ne pouvoir être séparé de l'amour de Dieu. Foi qui est agissante par la charité, et qui est par grâce, c'est-à-dire don de Dieu.

Mais en même temps cette foi vient de ce qu'on entend ; elle commence par la parole de Dieu entendue. On croit en vain, si on ne croit pas et si on ne retient pas l'Évangile. Le fondement de la Foi, c'est Jésus mort pour les péchés, enseveli, ressuscité ; il faut connaître l'efficace de la résurrection pour se rendre conforme à Jésus dans sa mort et participer à la résurrection des morts. Ainsi la foi s'appuie sur l'œuvre extérieure de la rédemption et de la justification. Elle sauve parce qu'elle est imputée à justice ; c'est-à-dire que Dieu applique la rédemption qui est Jésus-Christ à ceux qui ont la foi en Jésus-Christ ; par la Foi, le fidèle participe au drame cosmique et religieux qui s'est accompli en dehors de lui. La foi enferme, avec la confiance en Jésus-Christ, la connaissance de son œuvre, exposée dans son évangile ; elle est la foi dans la résurrection qui fait l'efficace de la foi. Elle n'atteint le salut qu'à travers la formule du salut.

Et si loin qu'on remonte aux origines, la confiance dans la personne ou dans la doctrine s'entoure de l'autorité d'un système religieux préexistant, s'appuie sur des preuves, signes et prodiges, met en œuvre une apologétique naïve. La peur de l'intellectualisme, le retour à la pure nature affective sont des phénomènes très complexes et qui supposent les grandes élaborations systématiques, contre lesquelles ils réagissent. La foi primitive est plus confusément complexe. Il faut raffiner les données naturelles, pour arriver à tant de simplicité. Il faut l'affaiblissement des raisons de croire, pour que se libère la fois ans raison.

Toutes les religions complexes présentent des phénomènes du même ordre. Le dégoût de l'intellectualisme envahisseur et pétrifiant les rejette à de certaines époques vers la simplicité spirituelle, et, par un phénomène de défense, quand leurs bases intellectuelles sont menacées par la science, la philosophie, la critique historique, les modifications de la vie et de la société, elles font appel au sentiment pur, elles le proclament leur essence et leur origine : ainsi pour l'Islam, Gazali.

A peu près à l'époque de François d'Assise, Honen, au Japon, ramenait le bouddhisme à la confiance filiale en l'amour paternel et la bonté d'Amita Bouddha, le Seigneur du pays de la béatitude :

« Notre prière n'est pas le fruit des lumières que peuvent donner la science ou la sagesse.

Quand nous invoquons Bouddha, que nous l'appelons par son nom avec la ferme croyance que nous renaîtrons dans son paradis, nous pouvons être sûrs d'être recueillis un jour par lui...

Quelque compréhension que l'on possède des doctrines que Çakya-Muni exposa pendant sa vie, chacun doit se considérer dès l'instant où il met sa foi en le salut d'Amita, comme l'égal des ignorants qui n'en connaissent pas une lettre ; il faut mettre tout son cœur dans la méthode qui consiste à prononcer le nom de Bouddha, en compagnie des ignorants, et en dépouillant entièrement les manières d'un sage. »

Ainsi Évangile du salut et de la Rédemption par Bouddha, Évangile du Salut Universel, qui aura des suites curieuses ; les uns diront qu'il suffit, pour assurer le salut, de concentrer, ne fût-ce qu'une fois, sa pensée sur la grâce de Bouddha, à cause de l'identité métaphysique de son âme et de la nôtre ; d'où parfois un certain laxisme. D'autres, qu'il faut y revenir perpétuellement ; d'où une routine mécanique. De même on se querelle sur la foi et les œuvres ; sur la capacité de l'homme et la générosité de Bouddha. Les disputes dogmatiques renaissent de la réforme simplificatrice. Shinran (1173-1262) achève et popularise cette doctrine de la foi, supérieure à la sagesse ou à la vérité.

« La foi, plutôt que la vertu », telle était sa formule. Cette foi était un don de Bouddha et non pas un mérite personnel. Le salut résulte du vœu que fit le Bouddha d'accueillir ses fidèles dans son paradis, et des mérites qu'il avait accumulés pour l'amour d'eux.

Ainsi la clef du salut, c'est de se perdre dans la grâce du Bouddha, par une foi exclusive, oublieuse de soi-même et totale en son pouvoir rédempteur.

L'Église de Shinran, connue sous le nom de Shinshu, la vraie doctrine, est aujourd'hui encore, de toutes les sectes japonaises, celle qui compte le plus grand nombre d'adhérents (1).

Le modernisme bouddhique met, lui aussi, en avant le fait concret, l'expérience personnelle ; l'illumination spirituelle, c'est le fait que l'homme devient conscient de la nature de son être intime et de la vie universelle (2). N'est-ce pas l'esprit même du bouddhisme primitif ? Il ne s'agissait pas, en effet, de comprendre le dogme de la douleur ou les quatre vérités sublimes. Il fallait réaliser le sentiment profond et efficace de l'impureté du corps, de l'inexistence du Moi, du néant universel.

---

(1) Anesaki, *Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon*, 82.
(2) Leuba, *Psychologie de la religion*, 256.

La connaissance théorique n'est qu'un commencement ; elle détruit les vues erronées ; elle constitue l'entrée dans le « courant » ou conversion (1).

LA CONFIANCE

La Foi confiance, la Foi sentiment n'est point chose rare. Pratt, dans son enquête, la trouve chez 37 o/o de ceux qui ont répondu à son questionnaire. Et elle a chez eux deux formes : sentiment de la présence de Dieu, ou, comme ils disent, instinct, conscience directe (2).

Toutes les formes de la confiance ont en commun la sécurité, l'absence de choc pénible, de trouble, de crainte, d'inquiétude, une sorte de bien-être, de détente et de calme en présence d'un être ou d'une idée. La confiance est tranquillité paisible ou apaisement, même dans la peine et dans l'épreuve : dans la souffrance, elle est bonheur ; dans le délaissement et dans le désespoir, vigueur nouvelle : dans l'angoisse, élévation : dans la sécheresse et l'atonie, calme et attachement. Il semble que la volonté cesse de se tendre, d'agir, de vouloir, qu'on se laisse aller au gré d'une force supérieure ; saisissement, choc, ou déroulement paisible. Il y a épanouissement, joie, dilatation, enrichissement d'activité.

La confiance est un sentiment de type sthénique ; sa forme la plus humble c'est la confiance organique, l'euphorie, la tonicité accrue, et aussi la facilité. Un tout petit enfant, qui se raidit dans les bras d'une personne étrangère, s'abandonne entièrement, au contraire, dans les bras de sa maman : le nageur est souple, là où le commençant se raidit. Ses formes supérieures en retiennent quelque chose. La confiance a toujours

---

(1) David, *Le Modernisme bouddhiste.*
(2) Pratt, *The Religion consciousness*, p. 215.

agi sur le corps : la foi a des effets physiques. L'alliance entre l'art de guérir le corps et l'art de guérir l'âme se retrouve dans toutes les religions; toute religion est, partiellement, une méthode de psychothérapie.

Mais la Foi confiance n'est pas la confiance en soi; ni la confiance dans son corps, ni la confiance dans ses forces propres. Au contraire, elle commence souvent par l'inquiétude, par la défiance de soi-même et par l'abandon de soi.

Le caractère propre de la confiance, c'est, en même temps que la présence des sentiments que nous avons décrits, le sentiment qu'il y a dans leur cause une réponse et une garantie. La Foi confiance suppose la fidélité qu'elle voue elle-même; fidélité immédiate ou contractuelle. Elle voit dans l'être auquel elle s'offre, non seulement la cause de son réconfort, mais la propriété d'en être et d'en demeurer cause : avoir confiance dans un remède, c'est non seulement savoir qu'il a guéri et guérit, mais croire qu'il continuera de guérir; avoir confiance dans un ami, c'est croire ou savoir qu'il vous aime, qu'il vous veut du bien. Ainsi le réconfort du sujet trouve une contrepartie agissante dans l'objet, une fidélité réciproque, une assurance en autrui; s'assurer en autrui.

Donc elle est accroissement de force, vitalité accrue, avec toutes ses expressions physiologiques, puissance en repos ou en mouvement; mais puissance grâce à un autre être, que l'on sent cause de la puissance, et qui a dessein de la produire et de la favoriser, un être inconnu, insondable, et pourtant familier. En s'abandonnant à lui, en se soumettant à lui, le croyant met en lui sa force. Il devient plus qu'il n'était, et ce va et vient entre ce qu'il est, ce qu'il fait, d'une part, et cette cause extérieure de son énergie, l'amplifie. La confiance se nourrit de tout ce qu'elle suscite; ainsi la paix intérieure, en présence de l'objet aimé, donne un aliment à la joie. Elle est attente heureuse, pressentiment paisible, résonnance intense et prolongée de la joie, possession tranquille de soi.

Donc la confiance n'est pas simplement la sympathie ou l'amour. Certes l'amour et l'émotion tendre en sont tout près ; amour, sympathie, confiance sont originairement unis, et il faut l'expérience pour les disjoindre. L'Amour se joint de volonté avec l'objet aimé et se considère comme partie de lui. L'Amour, parce qu'il aime, tend à se croire aimé ; l'amour, à lui tout seul, est gage d'amour et il y a l'amour confiant, de même que la confiance aimante. Mais l'amour peut douter de la réponse et de la fidélité. On peut aimer sans avoir confiance et sans se confier. L'obscur attachement, qui fait de celui qui aime une dépendance de l'objet aimé, n'implique point cette réciprocité de liaison, cette attente du retour qui caractérise la confiance.

La confiance est proche de ce sentiment de domination que nous inspirent certains êtres : autorité, prestige, quelles que soient leurs raisons physiques ou morales, de nous en imposer, de nous subjuguer. Mais elle a toujours quelque chose de plus, l'absence de réserve, l'attente d'une réciprocité, la croyance à la stabilité, à la permanence, à la perdurabilité. On peut se sentir dominé sans avoir confiance : on peut être sensible à un prestige et le subir, sans s'y abandonner.

Il n'y a pas besoin de dire quelle puissance de vie elle donne, puisqu'elle est précisément puissance, efficacité accrue, l'énergie, tout l'élan de l'âme humaine. Il n'y a pas besoin de dire qu'elle s'accompagne d'espérance, puisqu'elle est par essence espérance en quelqu'un ou quelque chose.

Elle a bien des degrés, depuis l'intimité et l'abandon sans réserve, jusqu'à un simple mouvement de fidélité; bien des nuances, depuis l'élan irrésistible jusqu'au rapprochement discret; bien des formes, selon les conditions et les sentiments qui interfèrent.

On peut avoir confiance dans un être ou dans une idée et dans les deux cas parce qu'ils accroissent la puissance de vivre et qu'on leur attribue une puissance bienveillante : un

système en qui l'on a confiance est en réalité la représentation d'un système d'êtres, un discours animé qui répond et non pas un univers muet; c'est un monde de choses disposé en harmonie avec l'âme et capable de la faire vibrer intensément; un univers familier où l'on se retrouve, où l'on est chez soi; cela parle à l'âme.

Ainsi, la confiance enferme un jugement de convenance ou une multitude de jugements de convenance; cela me convient et je conviens à cela et elle donne une immense valeur à cela : la valeur de toute la force éprouvée, espérée ou conçue.

Elle implique donc la croyance précisément en tout ce en quoi elle a confiance, et pour autant que croyance signifie confiance. Le problème Croyance confiance à vrai dire ne se pose qu'à l'avènement de la vérité; au moment où se pose le problème du Réel en face des valeurs.

Au début, il n'y a que confiance; et aussi toutes les fois que le sentiment de la vérité intellectuelle s'affaiblira; et toutes les fois que l'on élèvera la vie au-dessus de la vérité. Au début et peut-être à la fin est le pragmatisme; au milieu, la route de l'intelligence et de la raison. On a d'abord confiance dans un monde expression de l'âme et de ses besoins; la subjectivité se transforme en objectivité et se repaît de son objet où elle trouve assurance. Sortant de soi, s'abandonnant, plus que soi, le sujet trouve dans l'objet de sa foi la force consentante, la grâce qui veut bien de lui.

La Confiance, c'est donc la force de la Grâce, contre la croyance proprement dite qui est la force de la vérité.

Mais dans la constitution de la valeur, l'existence n'entre-t-elle pas? Dans la constitution de la puissance, la vérité n'entre-t-elle pas? En d'autres termes, la confiance ne suppose-t-elle pas un certain nombre de jugements de vérité?

Il y a une confiance qui n'est que le retentissement de la vérité éprouvée, et dans les vérifications, sur lesquelles après tout elle s'appuie, ou dans les anticipations qui imaginent ces véri-

tications, la confiance trouve quelque vérité. Il y a une confiance qui n'est que l'assurance de la croyance et la force de la vérité.

Mais il y a dans la foi confiance quelque chose de préalable et d'invérifiable : elle suppose, elle affirme que l'être est constitué comme il lui est nécessaire qu'il soit. Illumination joyeuse, elle ne se demande pas encore ou ne se demande plus ce que c'est que la vérité; elle la décrète.

Affirmation préalable, qui entre peut-être dans la nature de la représentation et du jugement, qui est à la base de la crédulité naturelle et instinctive, de la confiance enfantine dans la vie, de l'optimisme général qui dépasse toutes les réalités.

Donc, il y a dans la foi sous toutes ses formes un surplus d'affirmation, quelque chose qui dépasse les raisons d'adhérer. Mais ce mouvement peut avoir plus ou moins de rapport avec la croyance et lui ressembler plus ou moins; par exemple, dans le catholicisme, il ressemble à l'obéissance intellectuelle ; dans le protestantisme, à l'espérance de l'amour et à la confiance dans la promesse, à la vitalité reconnaissante : des impressions irrésistibles apportent le salut. Mais inévitablement, surtout dans des esprits dogmatiques et au niveau de l'idée de vérité, cette confiance aspire à se justifier et à produire ses raisons. Même si elle est comme instinctive, elle projette en avant d'elle une croyance. Entourée d'un monde de notions, en présence de qui elle agit, elle s'appuie sur elles. Chez un Luther la confiance rencontre la religion, la foi croyante rencontre la foi qui est crue. La religion préexiste, et combien de raisonnements la foi ne contient-elle pas? Un Melanchton osera les montrer; l'absurdité des erreurs païennes, l'antiquité de la vraie religion, les miracles, l'excellence de la doctrine, sont les quatre arguments qui meuvent l'homme de bon sens, et à la vertu desquels s'ajoutent la repentance, la consolation et la vivification (1). La confiance en celui qui promet redevient

(1) *In. I. Cor. C. XIV*, *Corpus*, t. XV, col. 1169.

aisément confiance en celui qui parle, la confiance dans la grâce redevient aisément la croyance à l'efficace de sa vertu, à la nature de la grâce. Jusqu'au moment où la défiance de la raison ramène au sentiment pur, la confiance est la forme naturelle de la foi, là où l'esprit n'est pas tourné vers la preuve, là où il n'y a encore ni philosophie, ni science; ou bien par réaction contre la science et la philosophie et pour se défendre d'elles.

Il faut distinguer deux formes de confiance tout au moins : la confiance des forts, l'optimisme qui est expression d'une puissance : la confiance des faibles, le besoin d'appui; on s'ouvre à l'influence bienfaisante, on supprime les défenses qui gardent l'intimité du Moi.

Il y a l'excès débile de la confiance, et la réserve invincible. L'inquiétude, l'anxiété permanente sont les antagonistes de la confiance; douleur morale et incertitude, soulignées par une sensation de contriction physique et de malaise diffus; état perpétuel d'appréhension, soutenu par l'aptitude aux spasmes musculaires, aux tressaillements et aux sursauts, par l'éréthisme des réflexes, par la réaction brusque et intense du système cardio-vasculaire; attrait des pensées tristes, résonance prolongée du chagrin, hésitation, perplexité, doute, douloureuse méditation de soi-même (1). Bien des âmes religieuses oscillent de la confiance à une telle défiance, par une sorte de balancement cyclothymique. Beaucoup réussissent à garder dans la sécheresse, le doute et la peine, une lueur d'attachement encore à l'objet de leur foi, qui leur fait dire que ce n'est point infidélité, mais épreuve (2).

Dirons-nous une fois de plus qu'une telle forme de foi n'est pas l'apanage exclusif de telle ou telle religion? Les religions ne se distinguent par par certaines formes de vie, par certaines

---

(1) Devaux et Logre, *Les Anxieux*, 1917.
(2) *Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur*, 62.

attitudes mentales ou sentimentales qui seraient à leur usage propre, mais par la façon dont elles en usent et dont elles les intègrent à leur système religieux. Il n'y a pas une attitude immédiate de foi, propre au catholique ou au protestant, mais un système catholique ou protestant de la foi qui font jouer des attitudes assez complexes, qui les affinent et les perfectionnent. Ce chapitre et le précédent prouvent précisément combien la foi peut changer, au sein d'une même religion.

UN EXEMPLE DE FOI COMPLEXE

Comment s'unissent dans une âme religieuse, les différentes formes de foi que nous avons distinguées, l'exemple de Pascal nous le montre excellemment, encore que, pour des motifs que nous indiquerons, il soit amené à restreindre le rôle de la raison.

Certes, on peut toujours se demander dans quelle mesure une apologie nous révèle les raisons de croire de son auteur; beaucoup d'apologies reflètent seulement les préoccupations, les habitudes d'esprit, les méthodes scolaires d'un groupe religieux. Ce n'est pas le cas pour Pascal. Son apologétique paraît retracer assez bien sa propre histoire; elle n'est pas celle de Port-Royal.

Pascal a éprouvé tout le premier la contradiction qu'il exposera à M. de Saci, la disproportion immense entre sa condition et sa destinée, d'où il tirera un si fort argument. C'est la cause lointaine de sa conversion, et en même temps il trouve qu'avec toute leur science et leur habileté, les plus grands philosophes n'arrivent pas à fournir, sur les choses qui nous touchent le plus, une seule démonstration véritable.

Ainsi une insatisfaction, que la philosophie ne saurait calmer, et qui cherche ses remèdes dans la religion. Or, précisément à cette date, il est occupé de la règle des partis. Notre intérêt est d'affirmer que c'est la croix qui a raison, en vertu

du calcul des chances. Mais il est impossible de croire par intelligence ; le Dieu des philosophes est inutile, le cœur a besoin du Dieu vivant. L'obstacle à la foi, c'est donc le mauvais état du cœur, et pour lever cet obstacle, il faut ployer la machine, car l'homme est une machine dirigée par des impressions et des habitudes ; il faut combattre les passions.

C'est alors la lutte, riche en souffrances, de la nature attaquée et sollicitée par la grâce, puis le ravissement du 23 novembre 1654 ; certitude, Dieu de Jésus-Christ, joie, total abandon.

Il y aurait donc eu d'abord comme un de ces grands émois, où s'engloutissent les anciennes valeurs et où se forment les nouvelles ; travail obscur où toute l'âme conspire. Puis des lueurs jetées par la raison sur cette sombre voie, montrant la route, qu'elle n'a pas tracée et qu'elle ne donne point la force de suivre. Puis la coutume, l'automatisme, jusqu'à un certain point, amène à croire ce que nous avons décidé de croire. Enfin l'inspiration.

C'est Pascal et non Port-Royal. Pascal expose son système dès les premiers jours de sa retraite près de l'Abbaye. M. Singlin et M. de Saci n'avaient que défiance à l'égard de la raison et s'enfermaient dans la pratique. En revanche, Arnauld séparait radicalement la théologie de la philosophie à la manière cartésienne, et voyait du pyrrhonisme dans la prétention d'ériger la foi en principe universel de nos jugements.

Ainsi se présentent dans sa propre vie les moyens de croire, qu'il devait assembler pour constituer la foi totale : la raison, la coutume, l'inspiration. Ouvrir son esprit aux preuves, s'y disposer et s'y confirmer par la coutume, s'offrir par les humiliations aux inspirations qui, seules, peuvent faire le vrai et salutaire effet.

La raison incline à la foi par les motifs de crédibilité et surtout par la critique qu'elle fait d'elle-même. Car sa dernière

démarche est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent; « que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles? » Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison.

Il faut donc humilier la raison qui voudrait juger de tout, et qui est impuissante à prouver ses propres principes, que le cœur lui fournit.

Ainsi la raison porte à croire, mais ce n'est pas elle qui fait la croyance. La preuve de Dieu qui rattache les vérités géométriques à une première vérité en qui elles existent, est du déisme « presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme ». Dieu ne se connaît qu'avec Jésus-Christ. Le Dieu des chrétiens n'est pas le simple auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments; « c'est la part des païens et des épicuriens ». La raison sans Jésus-Christ est stérile. Alors même qu'elle servirait, ce ne serait que pendant l'instant de la démonstration; car une heure après, on ne sait qu'en croire et c'est à recommencer toujours. Nous sommes vraiment incapables de connaître ni ce que Dieu est, ni s'il est.

Néanmoins la raison naturelle porte à croire. Elle fait jouer, par l'argument du pari, le mobile naturel de l'intérêt. Elle s'applique au fondement extérieur du christianisme, aux prophéties, aux miracles. Elle n'apporte point la clarté parfaite qui, servant à l'esprit, nuirait à la volonté; mais les preuves, sans être convaincantes, sont plus fortes que les arguments contraires (1). Mais n'étant point convaincantes, elles laissent assez à faire à la grâce, et c'est la grâce qui fait suivre et non la raison.

La coutume ôte les obstacles, c'est-à-dire les passions : elle prépare la machine, dresse l'automate à la spiritualité. C'est la mauvaise volonté qui fait l'incrédulité. On la lève par la

(1) « Si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux ni de surnaturel. Si on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. »

diminution des passions, et par l'imitation automatique de la vie pieuse : on s'accoutume aux vertus intérieures par les habitudes extérieures. La coutume incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense. Elle apporte à la persuasion tout ce qui manque à la seule démonstration. Enfin, elle confirme, elle fait la solidité de la croyance. Car d'avoir les preuves toujours présentes, c'est trop d'affaire. Ainsi elle fait nos preuves « les plus fortes et les plus crues ».

L'inspiration, c'est « le sentiment du cœur » que Dieu donne, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. Elle est la grâce, elle est la croix ; elle est ce qui ne vient ni en sagesse ni en signes, mais qui vient pour convertir.

La foi, quand on y est parvenu, seule permet de comprendre l'homme, ses contradictions, et toutes ces vérités qui se contredisent et pourtant subsistent toutes dans un ordre admirable : tout, et la nature et la religion, et l'incroyance même et l'hérésie.

A la raison près, dont Pascal atténue le rôle, nous trouvons dans ce puissant système les grands principes que nous venons de voir à l'œuvre. C'est que l'apologétique de Pascal, dirigée contre les libertins, l'est aussi contre les Jésuites : contre toute tentative d'ajuster les dogmes et la morale au niveau de la raison, ou de les concilier avec les exigences profanes de la pensée scientifique et de la vie en société (1). La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Pour éloigner le péril de l'athéisme et du déisme, il faut prendre le contre-pied des doctrines qui justifient le christianisme en invoquant sa conformité à la raison. Ce n'est pas à la nature d'expliquer le dogme, mais au dogme d'expliquer la nature. Comme l'a très bien montré le regretté Blanchet, le jansénisme, comme le luthéranisme et le calvinisme, est une

(1) Dès 1647, Pascal dénonce le frère Saint-Ange et sa doctrine optimiste et déiste sur « l'alliance de la foi et du raisonnement ». (V. Urbain, *Revue d'Hist. litt.*, 15 juin 1895.)

réaction violente contre l'Humanisme, qui s'efforce de retrouver dans toutes les confessions un fonds original et commun de religion naturelle, et de diminuer dans la religion la part de la révélation et de la grâce au profit de celle de la nature (1). Au contraire, les Jésuites, par leur essai d'adaptation du Christianisme à la société, par la tâche de leurs missionnaires, étaient amenés à faire de notables concessions à cette méthode; ne leur reprochait-on pas d'affaiblir les enseignements du christianisme, de trop chercher à découvrir derrière les rites et les cultes les plus divers le fonds commun de religion naturelle qui les rapprochait de la religion catholique?

Au contraire, Pascal rencontrait les Jésuites dans l'emploi de toute cette mécanique de la croyance, que Renouvier a appelée une « provocation au vertige mental ». La contradiction profonde entre le fatalisme théologique du jansénisme et le dessein d'une apologétique finit par se révéler « dans le choix paradoxal d'une méthode de conversion, qui recommande avant tout l'adoption d'une discipline de la coutume et de l'automatisme, la soumission passive à des préceptes, le conformisme extérieur » (2). Il est vrai que certains Jésuites allaient plus loin que Pascal. Le P. Sirmond, opposant l'amour effectif à l'amour affectif, soutient que le chrétien qui ne fait qu'observer, par crainte de l'enfer, les commandements, possède la vertu surnaturelle nécessaire au salut. C'est l'œuvre, c'est l'effet extérieur qui importe, et non la disposition interne; c'est la soumission de la volonté, même sans la conviction profonde de la raison et du cœur.

---

(1) Blanchet, *l'Attitude religieuse des Jésuites et les Sources du Pari de Pascal.* (*Rev. de Mét.*, 1919.) Le fidéisme de Pascal, sa critique profonde de la raison dépassent cette vague tendance à outrer « l'incertitude de la connaissance humaine, afin d'atténuer dans le doute général les difficultés particulières de la religion et de pousser à la foi comme à un refuge les esprits affamés de repos » (Scherer), tendance qui est à la base de bien des formes du fidéisme. Le semi-fidéisme de Pascal se rattache à son demi-empirisme, au rôle qu'il fait jouer à la raison, entre les principes qui viennent du cœur et l'expérience.

(2) Blanchet, *o. c.*, 641.

LIVRE II

CHAPITRE PREMIER

LA CERTITUDE MYSTIQUE

« Certitude, Certitude, Sentiment, Joie, Paix. »
Écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort.
Ed. BRUNSCHVICG, p. 142.

LE MYSTICISME

Le Mystique parvient à la certitude béatifique et s'y installe. Le Mysticisme est un procédé pour franchir les difficultés intellectuelles ou sentimentales qui chargent de leur poids l'existence du croyant, ou bien une attitude naïve qui les ignore. Dans l'unification de la conscience disparaissent toutes les particularités, à travers la complication desquelles se poursuit et se construit la foi ordinaire. Le sujet y éprouve la contrainte de l'objet. Le plein don de soi-même à la contemplation efface et abolit tous les intermédiaires, cultuels, dogmatiques, sentimentaux. Mais la plupart du temps, un pareil état est complexe et construit, et suppose un travail antérieur et une réflexion en retour. La vie est franchie d'un élan, mais on y retombe et l'on revient à la justification intellectuelle. L'intelligence encadre, prépare et justifie.

Du reste, la foi ordinaire tend vers la contemplation mystique. Celui qui a la foi sent toujours que cette foi ne vient pas seulement de lui, mais aussi de l'objet en qui il a foi ; ce don de soi-même est commandé par la puissance à laquelle on se donne : ébauche de passivité mystique. De même les objets de la foi sont affirmés au delà de la raison ; ils apparaissent à l'esprit, enveloppés d'une puissance d'affirmation qui fait partie d'eux-mêmes. La foi pressent au delà d'elle-même la vision, l'appréhension de la réalité sous-jacente aux objets de la foi et qui les déborde. Enfin, elle aspire à s'assimiler à eux : le sujet tend à se dépouiller de soi-même, à se faire semblable à la réalité en laquelle il a foi (1).

* * *

Obscurité et pourtant révélation ; donc révélation mystérieuse ; secret et initiation, tel est le sens originaire du mot Mysticisme, et quelque chose de ce sens primitif est resté dans le mot à travers toute l'histoire de la chose. Union intime et directe de l'individu avec l'être, appréhension immédiate du divin, expérience intime de la présence divine ; fusion avec l'absolu, disparition dans l'absolu, telle est la prétention du mysticisme. Et de cet état d'âme suprême et hyperessentiel rayonne mieux que la certitude, puisque l'âme est devenue la vérité : Vérité obscure, sans doute, puisque l'esprit qui la contemple s'est élevé au-dessus des modes ordinaires de l'intellection. Ainsi, plus que la certitude intellectuelle, et plus que la certitude sentimentale, puisque le sujet est devenu cela même en qui il met sa confiance, cela même d'où lui viendrait, s'il s'en distinguait, la certitude du sentiment.

---

(1) De même la contemplation mystique laisse après elle un état de vive foi. Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur écrit : « Il reste au fond de l'âme un souverain respect envers lui et une confiance sans limite », *o. c.*, 288.

Qu'un tel état tente les âmes religieuses, cela va de soi; conquérir l'Absolu, il vaut la peine d'y essayer. Le but attire, et beaucoup d'âmes — nous verrons lesquelles — sont ainsi faites, qu'elles puissent y aspirer. Enfin, indépendamment de certaines conditions historiques et sociales largement adjuvantes, la religion même y conduit. Aux formes inférieures de la religion, abondent les pratiques extatiques pour s'assurer le contact utile avec la force divine; l'aspiration ambitieuse et naïve des fidèles n'est pas encore arrêtée par les restrictions de la sagesse et les tempéraments d'un culte prudent; le groupe religieux, ou certains individus privilégiés, excités par la technique orgiastique ou ascétique de la béatitude, s'identifient avec la puissance divine elle-même. Aux formes supérieures, le Mysticisme prend appui sur la religion, pour la dépasser. Il vise à spiritualiser en l'unité d'une intuition, tout ce que le culte et le dogme ont défini, distingué, fragmenté, matérialisé: à rétablir au delà des intermédiaires rituels, sacramentels, intellectuels et hiérarchiques, un contact immédiat et une entière possession.

Le Mysticisme est un phénomène universel et non point une rareté et une anomalie; encore que certaines époques et certaines religions soient particulièrement favorables à son épanouissement, encore qu'il parcoure bien des formes et bien des degrés, depuis les cultes d'excitation des primitifs, jusqu'à la profonde et savante vie intérieure du mystique bouddhiste, musulman ou chrétien.

L'Art et la philosophie ont aussi leurs mystiques. Contre les formes distinctes, les délimitations, la particularité, contre la raison et ses règles, contre la fragmentation des sentiments et de leurs procédés d'expression, des âmes ambitieuses revendiquent, même dans ces domaines, le hautain privilège de l'illimité.

L'EXTASE

Le fait mystique par excellence, c'est l'extase. Cette « sortie de soi », cette exaltation au-dessus de la vie journalière, qui a son germe dans les plus frustes impressions d'infini, est abolition de la vie individuelle, de la conscience de soi, et réalisation intérieure de la présence divine. Le sujet se sent à la fois délivré de soi-même et possédé du divin.

Mais il y a l'extase lyrique, et l'extase utilitaire. Le shamane, le magicien australien, cherchent avant tout, dans l'extase, des hallucinations utiles; ils visent à provoquer chez eux, par des macérations physiques et des préparations intellectuelles, un état de confusion et d'excitation, à la faveur duquel les esprits leur apparaîtront et les aideront à pénétrer dans l'autre monde, d'où ils reviendront chargés de pouvoirs magiques et de révélations prophétiques. Ici, le vertige n'est point cultivé pour lui-même et pour les états d'âme qu'il procure; il n'est qu'un moyen de se rendre particulièrement sensible aux profitables influences des esprits. Cela, c'est l'élément utilitaire de l'extase. Nous en retrouverons quelque chose en étudiant l'inspiration prophétique.

L'extase lyrique est une contemplation obscure. Au-dessus des formes définies de la religion, le sujet s'élève à une intuition qui enferme en une richesse ineffable tout ce que contenaient les rites, tout ce que disaient la méditation et la prière, et même infiniment plus. Obscure, contraignante, refoulant les modalités de la conscience personnelle, cette vaste intuition s'étale et se développe. C'est elle qui va nous occuper présentement.

Entre ces deux formes extrêmes, il y a, du reste, bien des intermédiaires; car la contemplation obscure est suivie souvent de visions précises, et le vertige utile est d'abord un état confus. Les mystiques les plus élevés connaissent la puissance physique de l'extase et l'empire de la sainteté sur la nature.

Le mystique exploite ses visions; et souvent, c'est en extase que le prophète vaticine.

* * *

Une exaltation confuse qu'illumine une interprétation spirituelle; ainsi pourrait être défini l'état mystique, d'après son contenu supraintellectuel et sa prétention ontologique. Une exaltation où s'unifie tout le raffinement de l'affectivité la plus profonde et la plus abstraite — la pure musicalité du sentiment — et l'abstraction d'une pensée vide d'images et de formes et qui ne garde des concepts que leur résonance supralogique et l'attitude de la connaissance orientée vers l'objectivité. Ainsi de grandes attitudes affectives, de grands états de sentiment, aussi abstraits que possible, et se jouant dans leur spontanéité pure, au-dessus, non seulement des situations qui les suscitent, les encadrent et les précisent, mais encore des aspects sensibles qu'ils revêtent dans l'existence quotidienne : tout pénétrés, du reste, du sens que leur confèrent les idées auxquelles ils se rattachent par l'élan spirituel, qui, dépassant ces formes mentales, retient encore quelque chose, dans l'infini où il va se perdre, des lignes qui le supportaient; et comme une affirmation profonde — sans formule — d'être l'Absolu vivant et agissant.

Le docteur par excellence du Mysticisme, le pseudo Denys, a résumé, d'une façon définitive, en trois caractères, l'expérience mystique : Passivité, Obscurité, Désappropriation. Nous pourrions traduire en langage psychologique : tendance à la dissociation, à l'abolition de la conscience personnelle ; émotivité intense, raffinée et délicate, étrangement mêlée aux jeux d'une pensée défiante de précision et de clarté ; qui aspire au delà de ses symboles et qui pressent dans ses aspirations, dans ses élans, dans ses mouvements, toujours une réalité

plus profonde que ses réalisations ; compliquée d'interprétation ontologique, c'est-à-dire de la tendance à faire de tels sentiments, sensibles ou intellectuels, de telles attitudes, un Absolu. Affectivité et intuitivité aisément métaphysiciennes et qui installent au plus profond de l'Être leurs états les plus confus et les plus exaltés. Telle est la façon d'être, l'attitude psychologique propre aux mystiques, l'aptitude, pourrait-on dire, qui entre en jeu sous certaines conditions historiques et religieuses et aboutit à la formation de tels états. Sans une telle aptitude, il n'y a pas de Mysticisme.

Sur ce fond psychologique, travaillent les conditions historiques et sociales ; les moments confus, les mélanges sociaux, les périodes désordonnées ; l'abaissement des forces d'organisation et d'intellectualisation ; tout ce qui favorise l'inquiétude sentimentale et l'affranchissement du sentiment.

On pourra noter, — car l'histoire en témoigne abondamment, — la prolifération des phénomènes mystiques aux époques de crise religieuse ; aux débuts des religions : il suffit de rappeler la période des charismes dans le christianisme primitif ; aux époques de fermentation : il suffit de rappeler les profondes altérations de la société juive à l'époque de Jésus ; la Diaspora, la formation des sectes, celle de la synagogue ; le mouvement qui précède la Réforme, les Frères du Libre Esprit, les Béghards hérétiques, le Mysticisme spéculatif du XIV[e] siècle ; ou encore les innombrables réveils qui abondent dans toutes les religions et qui s'accompagnent si souvent d'explosions de Mysticisme ; aux époques où une religion troublée et ébranlée reprend son équilibre : sainte Thérèse se rattache jusqu'à un certain point au mouvement de la Contre-Réformation, à la réaction catholique du Concile de Trente ; de même le quiétisme français ; aux époques de dissolution des religions : la dissolution des cultes nationaux sous l'empire romain, les Mystères ; aux époques de syncrétisme, comme en témoigne largement la période alexandrine.

Il est inutile de multiplier indéfiniment les exemples, car tout cela revient à dire au fond que l'exaltation du Mysticisme puise à toutes les conditions qui permettent une vie religieuse intense, affranchie, ou qui tend à s'affranchir de toutes les forces hiérarchiques, dogmatiques, cultuelles, qui font contre-poids au Mysticisme. Et il resterait toujours à expliquer les conditions qui rendent possibles ces crises religieuses ; causes historiques et sociales, formation et ruine de nations, luttes sociales et historiques, mélange des peuples ; causes psychologiques, causes proprement religieuses. L'inquiétude religieuse est un phénomène trop complexe pour qu'on puisse, à l'heure présente, formuler les conditions qui lui ont donné naissance, dans tous les temps et dans tous les pays.

Le Mysticisme a, du reste, ses milieux de culture, où il se continue et se propage, quelles que soient les vicissitudes historiques de la Société ; ainsi les ordres monastiques ; quelques-uns d'entre eux font appel aux prédisposés et les mettent dans des conditions excellentes pour réaliser leur prédisposition ; ils leur proposent un idéal de contemplation mystique, la fascination d'illustres exemples, et leur enseignent et leur imposent les exercices spirituels et les procédés ascétiques, qui volontiers aboutissent, — la prédisposition aidant, — aux états mystiques.

* * *

Sous leur diversité apparente, tous les procédés qui mènent à l'extase ont pour objet d'établir des états confus qui se prêtent à une interprétation spirituelle. L'orgie et les macérations peuvent, l'une aussi bien que les autres, aboutir à l'extase ; à condition qu'il y ait au-dessous d'elles une attitude d'esprit qui les dirige et qui profite du trouble qu'elles provoquent : et cette

attitude d'esprit suffit parfois à elle seule, car l'extase sort aussi bien de l'approfondissement de la vie intérieure (1).

Qu'elle puisse sortir indifféremment des macérations ou de l'orgie, cela n'a rien qui doive étonner, puisqu'elle a pour condition un état de trouble, de vertige, de confusion qu'elles peuvent également produire, et puisque toutes deux conduisent à l'épuisement : les procédés ascétiques, le jeûne, la privation de sommeil, les exercices mécaniques ou spirituels peuvent, en somme, aboutir au même résultat que l'excitation orgiaque, danse, ivresse, fumigations, excès de toute nature. Mais ces procédés tout seuls n'entraînent pas nécessairement l'extase, et elle peut se produire sans eux.

Ils n'agissent en somme que sous condition d'une direction mentale, d'une attitude d'esprit; il ne suffit pas de jeûner ou de danser pour devenir un dieu, ou même pour contempler un dieu; il faut donner à l'excitation confuse qui vient du jeûne ou de la danse la forme d'un dieu; et cela n'arrive que si l'esprit la porte déjà; soit que par un long travail il arrive à l'imposer un jour aux ombres que l'askèse ou l'orgie ont suscitées; soit que cette forme et cette matière se rejoignent plus brusquement, dans une conscience toute prête pour cette synthèse. Dans les deux cas, la foi, implicite ou explicite, précède la réalisation de l'objet de la foi (2); et quand cette réalisation est lente, on voit à merveille comment la croyance, la méditation de la croyance, l'aspiration de la prière, la passion qui se dégage des objets spirituels longuement présents à l'esprit, ce vertige spirituel, rejoignent cette passion et ce vertige qui viennent

(1) L'Ascétisme peut conduire aux états extatiques par deux moyens : la simplification de la vie qui concentre toute l'attention sur les thèmes religieux ; l'obnubilation, le mélange de stupeur et d'excitation, qui provient de la fatigue ou de l'épuisement.

(2) Livet (*Les Rêves narcotiques et leurs conséquences*, *Journal de Psychologie* 1921, 405), fait justement remarquer que la plupart du temps le rêve narcotique « est favorisé par une phase d'orientation volontaire préonirique qui le circonscrit et le prépare, la narcose venant consécutivement lui donner tout son lustre et sa fixité ». « Le désir et le toxique se prêtent un mutuel concours pour dresser dans le psychisme l'idée fixe prévalente. »

d'en bas, cette excitation confuse qui se dégage des pratiques orgiaques ou ascétiques. Ainsi la tension mentale est une condition nécessaire et même parfois qui suffit ; car elle suffit à elle seule à créer le trouble nécessaire, indépendamment de tout procédé extérieur. Et l'attention que l'âme porte à elle-même, la culture de la vie intérieure, l'approfondissement de la conscience, les raffinements de la sentimentalité, peuvent aboutir tout seuls à cette profonde rêverie sans paroles et sans images, à cette élévation involontaire et ineffable, qui sont la matière de l'extase lyrique, et dont s'empare son exigence d'absolu pour les proclamer divines.

Ainsi l'extase s'installe aussi bien sur la torpeur contemplative que sur l'agitation. Les danses extatiques utilisent l'étourdissement du mouvement, l'ivresse motrice, l'excitation collective : impression de vie surabondante et folle, désir éperdu, oubli, absorption, commencement d'infini ; l'excitation, le vertige et l'adoration construisent ensemble la possession divine.

* * *

L'extase est d'abord la négation de la vie habituelle ; d'abord simple élévation au-dessus du niveau journalier, puis oubli, désorientation. A ses degrés plus élevés, abandon total du « discours » et de la pensée fragmentaire par « composition et par division », refoulement à l'état de virtualités subconscientes de toute imagerie mentale, de toute représentation sensible, abolition de toute conscience de la distinction du Moi et de son Objet.

Les degrés et les noms varient avec les Mystiques (1) ; artistes subtils ils se complaisent à décrire ces moments de la

(1) Il n'est point nécessaire d'entrer ici dans le détail ; renvoyons à sainte Thérèse pour ses descriptions de la quiétude, de l'union, de l'extase et du ravissement ; renvoyons à Mme Guyon et à sa voie passive en foi ; renvoyons

vie de l'âme qui, réunis, forment la vie mystique « comme les saisons forment l'année » ; toutes ces variétés enferment une essence commune, réalisation de la présence divine par abolition de la conscience personnelle ; intuition sans formule, illumination sans explication ; passivité de l'âme élevée à ces faveurs et qui ne peut ni résister ni se les procurer à son gré ; de sorte que ces états surgissent en dehors de toute attente et de toute préparation mentale, sans travail ni effort, loin de tous les procédés d'entraînement qui ont pu servir à les commencer. Ce sont toujours les trois caractères que le Pseudo Aréopagite assignait à toute expérience mystique ; abstraction, obscurité, passivité. Ainsi une exaltation qui est aussi une connaissance, une puissance qui est aussi une impuissance, une gamme d'états délicieux à travers l'inquiétude et le trouble ; car l'insatisfaction et le malaise accompagnent le progrès spirituel comme le signe de ce qui reste à accomplir, et « l'horreur sacrée de la nuit de l'esprit » donne l'aspect d'un abîme à cette obscurité pleine de lumière.

Les observations sont innombrables, et elles se ressemblent beaucoup. Certaines d'entre elles permettent de bien séparer, de numéroter presque les phases du phénomène. Dans un document du plus haut intérêt, récemment publié par Flournoy, la Mystique moderne, dont il publie les notes, distingue quatre phases :

La libération du Moi ;

La conscience d'une autre réalité, essentielle et immuable ; attente parfois peureuse, anxieuse, parfois résistance ;

à tous ces analystes de la vie intérieure, qui, suivant leur expérience et les préoccupations de leur temps, l'ont décrite avec minutie et formulée copieusement en un certain nombre de thèmes ; demeures de plus en plus éblouissantes et somptueuses, châteaux de l'âme ; itinéraire du pèlerin, voyage ; degrés, montée du Carmel ; sceau et secret ; obscure nuit et illumination, thèmes du jour et de la nuit ; amour mystique, fiançailles, mariage spirituel, vertige d'amour, sensualité voilée de métaphores, cantique des cantiques ; carte de Tendre aussi et légers badinages, fioritures de naïf amour ; liquéfaction, fusion, écoulement, les baumes et les odeurs, la transformation, la transmutation, l'alchimie ; coupe mystique, ivresse et sommeil.

Le moment paroxystique ; il n'y a plus rien et il y a tout ; c'est une force vivante, un courant de vie, un contact amoureux, profond, avec la réalité même ; savoir absolu et pourtant mystère et ineffabilité ;

Le retour à soi, la reprise de conscience ; délectation parfois un peu anxieuse, travail d'assimilation commençante ; une certaine peine à se remettre, comme le retour d'un choc ou d'un évanouissement ; parfois même bouleversement. Difficulté de réaliser et de formuler ; mais impression persistante, certitude absolue de la réalité de l'expérience et de la présence du divin.

Cette description, en somme, résume bien l'immense variété de documents que nous transmettent les littératures.

Ce sentiment peut ensuite soulever des doutes, appeler un travail de justification, ou s'affirmer en toute rigueur ; le Mystique essaiera, avec plus ou moins de bonheur, de l'intégrer à sa vie.

Tous ces moments, certes, s'impliquent et s'interpénètrent plus ou moins. En particulier, un point préoccupe tous les mystiques. Est-ce dans la phase paroxystique de l'extase qu'il y a conviction de la présence du Divin, est-ce après l'extase ? (1) L'état suprême admet-il ce commencement de dualité qu'implique une affirmation, la conscience claire de la transformation, de la possession, ou ne faut-il pas, pour le réaliser, un peu de recul ; de même que, dans toute émotion vive, il semble que le choc soit perçu d'abord comme tel, et que la qualité propre de l'émotion ne soit aperçue qu'à mesure de l'adaptation commençante.

---

(1) Voir l'observation de FLOURNOY, p. 136 « réalisant dans l'expérience, ou y ajoutant après coup une conviction de la présence personnelle de Dieu », Cf. SAINTE-THÉRÈSE, Traduction nouvelle, II, 134, 135. « Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend ? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela, non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner. »

Il est peu probable qu'il s'agisse ici, même au moment paroxystique, d'inconscience totale. Nous avons discuté la question dans un autre livre. Certes il y a, dans tous les états confus et dans l'émotion profonde, le péril d'aller, si l'on peut dire, jusqu'aux limites de la conscience, de sorte que parfois on revient à soi avec quelque stupeur :

> J'étais tantôt bien loin d'ici...
> Mais d'où je viens nul ne saurait le dire.

Il y a dans la béatitude extatique un moment où l'on ne se sent plus vivre ; dans le paroxysme de l'exaltation, un abîme où il semble que tout disparaît : les éblouissements, les émerveillements sont, en un sens, une rupture de la synthèse mentale, un arrêt de la pensée.

Mais ce n'est point l'inconscience de l'attaque épileptique, ni même l'état crépusculaire, l'obnubilation intellectuelle qu'on y signale si souvent. Pas davantage l'état de vide, d'engourdissement, de torpeur, de stupeur, d'étrangeté, d'irréalité, qu'on note si souvent dans différentes psychoses. C'est un point sur lequel il est beaucoup moins nécessaire d'insister aujourd'hui qu'autrefois. La peu inquiétante Dépersonnalisation, elle-même, comme le montre bien Dugas, même dans ceux de ses états où le sujet a conscience de sortir de soi, de se détacher de son être, est autre chose. La contemplation passionnée de l'extase « l'identification de la personne en extase avec l'objet de sa contemplation » fait violemment contraste avec l'indifférence du dépersonnalisé (1) : comme aussi l'élan synthétique, l'intuition avec la multiplicité des impressions banales, que ce dernier regarde, tout en s'en désintéressant.

Que la gamme mystique soit ample, et les états ainsi décrits aptes à se diluer ou à se concentrer, il n'en faut point douter. Le mot d'extase est vague et couvre bien des choses. La série des états confus va de l'infra au supralogique, des

---

(1) Dugas, *Dépersonnalisation*, 168. Voir notre tude : *les Etats extatiques d'Amiel*. (*Vers l'Unité* 1921.)

appauvrissements de conscience, de la stupidité et de l'abrutissement, jusqu'à l'exaltation et la plénitude ; de la torpeur béate, de l'obnubilation pathologique à l'extase lyrique du grand artiste. William James l'a suivie dans son évolution ; nous renvoyons à ses analyses.

Ces états d'âme sont souvent accompagnés de troubles physiques ; concomitants de l'émotion vive ; phénomènes convulsifs ou cataleptiques, qui chez beaucoup de malades font le tout de la prétendue extase. Il y a tant de pseudomystiques, qui ne sont que des aliénés ou des nerveux méconnus par un pieux entourage ! Il y a beaucoup de maladie surajoutée au mysticisme : et parce qu'un certain déséquilibre nerveux stigmatise volontiers les organisations exceptionnelles, et parce que l'influence de la littérature et la suggestion d'exemples vénérés agit puissamment sur des nerveux et des débiles.

L'extase nie l'expérience, et prétend « à une positivité transcendante ». Elle est conscience cosmique et supralogique. Comme la foi, elle est certitude d'être au cœur de l'être, mais les précisions intellectuelles ou sentimentales sur lesquelles repose la foi ont disparu. Comment donc un tel état d'âme est-il possible ? Quels sont les éléments qui le constituent ?

***

Il y entre beaucoup d'Amour ; adoration passionnée ; grande joie passive, plein don de soi-même, fusion, voilà les termes qui reviennent constamment dans ces vocabulaires si semblables. Mais l'Amour mystique commence au sommet de l'Amour. Certains Mystiques distinguent volontiers ce qu'ils appellent l' « Amour superficiel » de l' « Amour immense et simple » où l'âme disparaît. Il n'y a qu'un Amour et sans retour

sur soi (1). C'est plus haut que la vie amoureuse, à son ordinaire, où le don se combine avec l'exigence, où le don laisse tout au moins subsister le sentiment de soi. Cela correspond à cette zone de l'Amour où toute distinction s'efface, où tout se perd dans l'ivresse pathétique.

Le Mystique a commencé par l'amour ; il a vécu dans l'adoration, dans la fascination, soigneusement entretenue, du divin objet de ses jeunes ardeurs ; mais, si, au terme, il parle encore d'amour, c'est que l'amour est le sentiment qui l'a conduit à cette exaltation supérieure et qui lui ressemble encore le plus. Tout sentiment porte en soi comme un arrière-fond de sentimentalité confuse et diffuse, et dès qu'il rêve sur soi-même, au lieu de se tourner vers l'action et vers les situations du monde, dès qu'il prend forme extatique, il se dépouille de sa détermination initiale. Il y a dans tout sentiment profond un point où cesse sa qualité propre, où le sentir, exalté en quelque sorte par le sentiment précis, le dépasse et s'enfonce en soi-même, dans sa propre exaltation ; quiétude ou inquiétude oublieuse de ses origines, de ses motifs, de la situation qui l'encadre. Aussi les aspects différenciés de la vie affective s'effacent, et ce qui subsiste, c'est une espèce d'exaltation ou de dépression affective, une espèce d'aspiration ou de détente, de satisfaction ou d'insatisfaction ; une mer de confuse affectivité, exaltée, recueillie, éperdue, qui submerge tout l'être. Ainsi l'amour, ici, c'est le schéma dynamique de

(1) Voici un exemple : « C'est une grâce particulière à l'âme qui aime, quand elle ne sent pas les feux de son amour, et quand elle doute même si elle a quelque amour. Car ainsi ni le sentiment, ni la vue, ni l'assurance n'y peuvent faire couler rien d'impur. »

« Il arrivera quelque fois, nous dit-on encore, que votre cœur aimera en effet et qu'en même temps vous sentirez qu'il n'aime pas. N'en soyez pas surpris ; ces deux choses s'accordent très bien ; cette disposition est fort superbe et fort corrompue, où le cœur humain *repose dans son amour* et non pas dans l'objet de son amour, et par un retour et une réflexion infidèle, appuie et se complait dans le feu sacré qui le brûle, non pas dans celui qui l'a allumé : car c'est là justement pour éteindre cette flamme divine, et pour n'avoir plus qu'un feu bâtard, qu'échauffe et qu'allume après uniquement l'amour propre. »

l'amour exalté à l'infini, envahissant toute la conscience : c'est l'amour profond, confus et indistinct, l'amour mystique, incapable de se représenter un objet, de se représenter à soi-même sous une apparence d'objet, un amour qui est comme absorbé et englouti dans soi-même, au point de perdre conscience de soi ; d'où les mots de fusion, de liquéfaction, d'extase.

Ainsi une exaltation du sentiment, que l'on peut à peine encore appeler amour, vite ineffable, et qui s'éprouve divine et se divinise lorsqu'elle s'aperçoit et se pense elle-même.

Ceci correspond à la phase suprême de la possession amoureuse : tous les autres moments de l'amour ont leur correspondant dans les états mystiques : aspiration confuse et attraction subie, transports, inquiétudes, peines, sécheresses. Et volontiers cette extase, où l'amour s'est perdu, revient à soi sous la orme de l'amour. L'amour indifférencié, lorsqu'il s'apparaît, prend la figure de l'amour ; un objet et un sujet s'élèvent de la confusion et du vertige. Ou bien l'objet n'a pas encore de réalisation plastique ; mais il a déjà, pourrait-on dire, une réalité musicale. Deux voix s'élèvent du silence de tout à l'heure, comme deux voix le précédaient. Ou bien le mystique donne figure sensible à son amour : visions intellectuelles, amours particulières. L'objet idéal prend forme, fantôme tendre, présence familière ou inattendue, objet d'un culte journalier.

Comme il se mêle à la sensualité un mysticisme inévitable, il y a souvent quelque sensualité dans le mysticisme. Et d'abord une sensualité d'imagination et de langage. Un schéma affectif commun s'enveloppe volontiers des mêmes mots et des mêmes images.

Et puis les mystiques savent bien que la sensibilité vibre et que les formes de l'amour, qu'ils disent inférieures et humaines, sont volontiers éveillées par les mouvements du pur amour. Un des plus grands docteurs du mysticisme, saint Jean de la

Croix, a traité subtilement de la luxure spirituelle. « Les mouvements de la sensualité s'élèvent souvent dans leurs exercices spirituels : il n'est pas en leur pouvoir de les empêcher; et cela quelquefois arrive lorsque l'âme est appliquée à la plus sublime oraison. »

Cette remarque fait droit à ce qu'il y a de solide dans la théorie « érotogénétique » du mysticisme. Analogie du schéma affectif, sublimation parfois et déviation du besoin sexuel comprimé. Érotisme et mysticisme peuvent et doivent se rencontrer et s'accompagner quelque temps (1).

* * *

La contemplation mystique ressemble au lyrisme et à la musique. Les lyriques ont presque tous décrit des états comparables; s'endormir et devenir une âme vivante qui voit jusqu'à la vie des choses ; sentiment extatique de la vie ou de la nature et protestation contre la séparation injuste (2) ; élan vers l'infini, étourdissante extase.

Mais elle est un lyrisme vide d'images, ramassé à son point de concentration, ramené à la nébuleuse initiale.

Au même sens, elle est musique. C'est un fait qui m'a souvent frappé, que volontiers les musiciens reconnaissent le son de leur âme dans l'expression des états mystiques ; et plus d'un m'a dit qu'en lisant mes descriptions il avait reconnu l'invention musicale. Beaucoup de mystiques et d'écrivains, qui ont réfléchi sur le mysticisme, ont eu conscience de cette

---

(1) Il y a chez certains mystiques comme une oscillation entre la religion et l'érotisme. Une sorte d'état d'indécision et de jeu entre les deux. Le sujet s'excite avec l'un et avec l'autre. Il confond les deux ordres à la faveur de l'indistinction profonde des états troublants et parfois les confond avec une pointe de dilettantisme. On peut consulter sur ce point l'observation de Flournoy.

(2) Cazamian, *L'Intuition panthéiste chez les Romantiques anglais*. (*Rev. germ.*, juillet-août 1908.)

intime parenté; elle s'exprime bien dans ces paroles de Mgr Gay : « J'avais de la musique plein l'âme, plein le cœur, plein la tête; et encore une musique morale bien autrement belle que celle qui peut se formuler par des sons ! » (1)

Au même sens, une sainte du moyen âge disait : « *Symphonialis est anima* » et l'Imitation : « *Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulatione.* » (2) Il y a de la musique chez François d'Assise et chez Suso. E. Psichari a bien vu cela (3).

Ainsi, avant la précision affective et la réalisation matérielle qui leur donne leur prix, leur valeur esthétique, dans la nébulosité initiale du lyrique et du musical flotte le mystique. Il développe comme une large symphonie ses grandes intuitions, ses sentiments généraux et comme abstraits, qui sont les schémas affectifs des sentiments particuliers. Ainsi s'explique que l'abstraction sentimentale soit le grand procédé qui mène aux états mystiques. Car le Mystique raffinant le sentiment et le réfléchissant, en ce sens qu'il s'applique à l'éprouver sous des formes de plus en plus spirituelles, dépouillées et comme abstraites, marche de sentiments qualifiés, précis et distincts, à des sentiments plus généraux, plus profonds et plus confus.

---

(1) *Lettres*, t. I, p. 22, et : « Au dehors, j'ai quitté la musique, mais la musique ne m'a jamais quitté. » (Voir un témoignage analogue : Richard ROLLE, cité par UNDERHILL, p. 92.)

(2) Voir Dom BESSE, *le Chant religieux catholique (Rev. de phil.*, 1913.) Clérissac, 94. ROUSSEAU signale, sans y prendre garde, le caractère musical de certaines de ses extases. « Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu, mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, suppléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi, et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. » (*Rêveries*, 5e promenade, p. 292.)

(3) « La musique trouve son emploi dans une vie basée sur quelques abstractions. Alors le rythme est tout. Mais si l'on reste dans la diversité de la vie terrestre, il faut se condamner à des suites d'images d'où l'unité profonde est absente. C'est dans la musique que l'effort vers l'unité est porté au plus haut point. Donc c'est la patrie des mystiques, qui s'efforcent en desespérés vers l'unité, et des conquérants, ces mystiques de l'action. » (*Les voix qui crient dans le désert*, 77.)

***

De même il procède par abstraction intellectuelle et c'est ce qui fait le moment noétique de sa contemplation. Il ramasse les thèmes de la méditation, la complexité de la dogmatique religieuse, dans l'unité de l'intuition ; son intelligence, comme sa sentimentalité, est en quête de l'infini et ne se satisfait que dans l'ineffable; de sorte que le fond de l'extase oscille sans cesse entre le sentiment et la connaissance, dans la prétendue unité qui les synthétise. La critique exaspérée de soi-même, l'abstraction sentimentale, le raffinement intellectuel libèrent de grands états d'âme, qui ne doivent plus rien à la parole, aux images, à la raison, qui ne retiennent de tout ce qu'ils ont dépassé que la vague conscience de l'avoir dépassé et d'être par delà, d'être au delà de tout, donc au cœur même de l'être.

Ainsi, c'est, dans le silence intérieur, la perception d'une relation immédiate à l'Absolu, l'unification de l'esprit par delà les images et les discours (1).

Mais il reste beaucoup d'intellectualité diffuse dans la contemplation, qui se retire de la méditation, dans l'intuition qui se retire du discours. Les « pensées imperceptibles » de Nicole flottent à l'entour. Ribot cite les Mystiques à l'appui de la « Pensée sans images ».

***

Voilà les éléments bruts et voilà le travail de l'esprit. Les attitudes de conscience rencontrent les spéculations sur l'infi-

(1) Maréchal, *La Mystique chrétienne*. (*Rev. de ph.* 1912). La Mystique : « Une manière sublime et vécue d'hypostasier, pour la projeter dans l'ordre ontologique, la forme même de notre esprit. » C'est un trait que l'on voit particulièrement accentué chez ces demi-mystiques que sont certains philosophes, Biran, Amiel. Voir sur ce dernier notre étude, citée plus haut.

nité divine; parallèlement à l'expérience, se poursuit la spéculation mystique.

Elle affirme, elle a toujours affirmé que la réalité ne peut être comprise à fond par l'intelligence, mais qu'elle peut être appréhendée par un mode supérieur de connaissance et qu'il y a quelque adéquation entre le réel et l'intelligible, de sorte que l'intelligence conduit vers le réel, et que le réel se détend en intelligibilité. C'est la triple méthode de la négation, de l'éminence et de la causalité.

Il y a chez les grands mystiques une perpétuelle interaction de la vie et de la pensée. De par la théorie, autant que par sa propre exigence, le Mystique est toujours en quête de l'Indistinct. « Plus l'âme se fixera dans la connaissance distincte, claire et surnaturelle de quelque objet, moins elle aura de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi où toutes choses sont absorbées (1) ». Quand on étudie l'histoire de l'extase on la voit s'approfondir, à l'ombre des spéculations sur l'unité divine. Le Mysticisme spéculatif constitue l'extase lyrique, en lui ouvrant les profondeurs de l'intuition ineffable. Nous avons montré ailleurs le rôle des notions abstraites dans l'expérience mystique. Dans l'afflux de virtualités que l'extase dessine et des modalités psychologiques qu'elle apporte, les Mystiques chrétiens ont choisi, selon la direction des systèmes spéculatifs. C'est ainsi qu'ils ont relégué au second plan les

(1) Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, III, c. III. — Voir notre tratravail : *Note sur Christianisme et Mysticisme.* (*Rev. de Mét.*) Il serait intéressant d'analyser à ce propos l'exemple de Fénelon, mystique et philosophe. Le *Traité de l'existence de Dieu*, les *Lettres sur la religion* soutiennent d'un bout à l'autre l'idée de l'intériorité de Dieu au monde; les preuves de l'existence de Dieu impliquent avant tout la passivité essentielle de toute créature. De même la doctrine du pur amour prescrit de se perdre en Dieu : union et immanence. Comme le fait très bien remarquer Rivière (*La Théodicée de Fénelon*, *Annales de philosophie chrétienne*, 1908-1909), c'est la même doctrine que développent parallèlement le quiétisme et la théorie; mais l'un la considère dans son application la plus spéciale et la plus éminente, tandis que l'autre l'expose dans son universalité. L'immanence de Dieu au monde est une généralisation et un développement de l'union par laquelle Dieu s'introduit et vit dans les âmes transformées.

éléments divinatoires et prophétiques, les connaissances distinctes, la valeur utilitaire; ils ont choisi les états confus et lyriques, la contemplation ineffable. C'est une métaphysique qui a contribué à élaborer cette expérience.

Ici encore un Dieu guette le vertige; il s'en empare et le dirige; un Dieu qui s'est formé peu à peu dans le fond de l'esprit; le Dieu précis a ouvert la marche au Dieu ineffable; la méditation a précédé la contemplation. Au seuil de l'ombre, le Mystique se sent conduit par ce Dieu. Si dans l'ombre la plus épaisse il n'est point perdu, s'il se sent Dieu même, c'est que son aventure réalise une profonde attente. Une sagesse volontiers acceptée, puisqu'elle exprime leur aspiration la plus puissante, enseigne aux mystiques la tradition d'un Dieu Ineffable par delà toutes les manières d'être et auquel on n'accède qu'en retranchant de soi toute qualité; c'est ce Dieu dont les Alexandrins et l'Aréopagite après eux ont été les prophètes, qui s'incarne dans l'âme désappropriée. Mystérieux et infini, il n'a point de peine à se retrouver dans cette conscience indéfinie. A l'heure où la conscience se retrouve, elle saura donner un nom et des caractères à l'expérience d'où elle sort, par le rapprochement de cette idée avec cette expérience. A l'heure où elle se perd, à l'heure où tout s'oublie, il lui suffit d'avoir conscience de l'oubli, de la négation même, de savoir que ce qui apparaît ne sort pas de ce qui précède et le dépasse infiniment, de sentir cette interruption et cette disproportion, cet excès de puissance envahissante, pour, du même coup, se sentir Dieu.

* * *

La compréhension est proche de l'extase; de cela témoignent les visions intellectuelles. Les Mystiques ont le sentiment de comprendre intellectuellement les mystères (1). Toute exalta-

(1) Fénelon, *Max. des Saints* (Édition critique, 256) : « Dieu même donne quelquefois au milieu de la quiétude des impressions de Jésus-Christ et des

tion affective prétend à comprendre, et surtout l'enthousiasme qui se double de la puissance et de la facilité. Toute puissance ouvre une perspective. D'un sentiment profond, il nous semble que nous voyons tout.

Et du reste, n'y a-t-il pas dans les Mystères des religions comme une pointe d'intelligibilité? Les Mythes et les dogmes symbolisent avec des doctrines. L'analogie les transporte dans le plan logique. Les philosophes, par l'interprétation allégorique, prétendent y retrouver leurs thèmes d'intelligibilité. Ils s'enchaînent; un ordre gouverne leur suite et leur succession; c'est comme l'esquisse d'un système. Enfin ils sont jusqu'à un certain point l'expression d'états d'âme, et le cœur s'y reconnaît. Le Mystique peut bien appréhender, en d'apparentes illuminations indicibles, tout ce qu'il y a d'intelligible dans le Mystère apparent, et prolonger cette intellection commençante par l'émoi profond d'où lui paraissent surgir les cosmogonies et les mondes.

* * *

D'un tel état la certitude tient à sa concentration profonde. Tout l'être le porte à l'Absolu, et il s'érige en Absolu par son ampleur même. Le sujet achève en lui tout son passé religieux et, au sortir de l'extase, il l'y retrouve. Ainsi s'explique le débordement de la certitude.

La certitude finale reflue sur le départ. L'extase divine illumine le Dieu chrétien, thème de la méditation. La certitude est au croisement de deux lignes, la voie ascendante de la méditation, la voie descendante de l'illumination.

---

vues de ses mystères, qui sont admirables. » — Voir aussi Lucie Christine o. c. 95. — Voir aussi Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, 56 : « Quand Notre-Seigneur me fait comprendre les choses, c'est par un simple trait de lumière qu'il envahit mon âme, sans que j'aie besoin pour cela de faire moi-même aucune réflexion ni considération. Cela vient subitement et quelquefois quand je m'y attends le moins. »

La certitude mystique a quelque chose d'immédiat à la fois et d'acquis. Elle tient du travail qui ramasse la conscience et la concentre, et des éblouissements qui se substituent peu à peu et d'emblée aux procédés fragiles du raisonnement. Tous ceux qui savent s'installer au cœur des grandes intuitions affectives et intellectuelles, les porter à l'absolu et lier à elles, pour les faire participer de leur plénitude, les fragments de leur pensée logique, sentent sourdre du plus profond de l'être comme une grande nappe de paix et de certitude, où se rejoignent l'effacement de leurs fausses lumières, l'apaisement de leur esprit en quête, l'exubérance d'une spontanéité primordiale, béatitude et infinité.

L'EXTASE ET LA VIE

Les états extatiques cherchent leur confirmation dans la vie. De cette ombre sacrée, il faut redescendre et revenir au monde sensible. Selon les âmes, les procédés d'accommodation varient :

Ou bien c'est la prolongation et la répétition de l'extase, aussi fréquente que possible. Elle envahit la vie, plongeant l'individu dans une espèce de torpeur sacrée ; les phases intermédiaires entre ces longues périodes extatiques ne sont, à ses yeux, qu'une restauration de l'apparence, et, comme telles, n'ont point de valeur. Certains les abandonnent sans contrôle à tout ce qui peut arriver. L'extase dédaigne la vie. La « partie inférieure » de l'âme n'a point de part à la vie extraordinaire.

Mais la plupart des mystiques sentent le besoin de sortir de l'ineffable, de l'impersonnel, de s'évader de cette mortelle léthargie. Et alors, ou bien c'est l'alternance continuée de l'extase et de la vie, de l'action et de la contemplation ; la brève communion divine illumine et féconde les retours à la vie naturelle ; c'est comme la succession bien réglée de jours

de travail et de nuits réparatrices ; ou bien c'est l'état théopatique que j'ai décrit ailleurs : « Substituer à l'extase un état plus large, où la conscience permanente du divin ne suspende pas l'action pratique ; où l'action et la pensée précise se détachent sur ce fond confus, où la disparition du sentiment du Moi et le caractère spontané et impersonnel des pensées et des tendances motrices inspirent au sujet l'idée que ses actes ne sont pas de lui mais de source divine et que c'est Dieu qui vit et agit en eux. » (1) C'est alors la liaison de la contemplation confuse et de la motion divine, le mysticisme conquérant. Le Mystique devient un Absolu agissant ; il s'est approprié l'être et la puissance divine, il porte dans une vie toute active sa nature toute contemplative. Le Christianisme et certaines écoles bouddhiques ont développé cette solution du problème (2).

En effet il est impossible de réduire le Mysticisme à l'extase, telle que nous venons de la présenter. Sans vouloir le décrire dans tous ses aspects, il nous faut pourtant compléter cette image par quelques traits partiels.

Certes, beaucoup de mystiques s'arrêtent à ce degré, et sortant de l'extase, se retrouvent eux-mêmes dans le moi et dans la vie dont ils se sont affranchis un moment ; mais les plus raffinés sont justement ceux qui s'aperçoivent que l'extase ne répond pas à toute leur exigence de déification, ceux qui ne sont pas satisfaits d'une communion brève avec la divinité. La passivité mystique envahit toute leur vie, les entraîne au delà de la contemplation absorbante, facilement léthargique et négative de toute activité, leur fait réaliser un état où la cons-

(1) Delacroix, *Les Grands mystiques chrétiens*, 1908, XI. — Amiel, qui a douloureusement éprouvé l'oscillation entre le personnel et l'impersonnel, entrevoit cette solution quand il écrit : « Le problème serait d'accomplir sa tâche quotidienne sous la coupole de la contemplation, d'agir en présence de Dieu, d'être religieusement dans un petit rôle. On redonne ainsi au détail, au passager, au temporaire, à l'insignifiant, de la beauté et de la noblesse. » (*Journal*, II, 195.)

(2) Delacroix, *Scientia*, 1918.

cience permanente de la déification ne suspend pas l'activité pratique, où l'action semble surgir de ce fond divin. Sans quitter la contemplation qui les absorbe en Dieu, ils se sentent mùs par Dieu même à agir et entraînés, par son opération immédiate et continue, à travailler dans le monde. Une force supérieure pourvoit à l'action, sans laquelle il n'est pas de vie chrétienne. La conscience d'une vie divine continue, dans l'exaltation et la béatitude, l'inhibition de la réflexion et de la volonté par la spontanéité subconsciente, orientée vers la vie et qui livre tout achevées ses inspirations et ses impulsions, caractérisent cet état théopathique. En général cet état définitif n'est atteint qu'après une crise, une période de dépression, d'absence divine où ils se purifient de l'attachement à soi-même, où ils achèvent de perdre le sentiment de la valeur de leur personnalité (1).

Ainsi ces grands mystiques aspirent à une transformation totale de leur personnalité. Elle s'opère sous la poussée intérieure d'une conscience à la fois intuitive et active où s'unissent l'élan lyrique et le courage pratique, la contemplation et l'action ; et aussi sous la conduite de la tradition chrétienne qui impose comme nécessaires la vie et l'activité apostoliques. Elle se constitue à la fois par générosité naturelle et par réflexion systématique, l'intelligence surveillant et contrôlant le développement mystique, réglant les apports de la subconscience, sans pourtant arrêter son élan naturel.

C'est ainsi qu'une systématisation progressive conduit le sujet à un état définitif où la contemplation et l'action se réunissent ; à ce stade, il ne représente plus Dieu, il l'accomplit, il est son instrument, son action même, un Absolu agissant ; il s'est approprié l'être et la puissance divine, il s'en va à la conquête du monde. Les restrictions de l'askèse ont abouti à une immense largeur de vivre.

(1) Amiel parle de la « face riante et sombre de Dieu ». *Fragm. Bouvier* (*Revue de Genève*, septembre 1921), p. 293.

Il est intéressant de remarquer que cette forme de Mysticisme, la plus achevée et la plus complexe, n'est pas particulière au seul christianisme. M. Sylvain Lévi a montré récemment que l'histoire du bouddhisme, au début de l'ère chrétienne, présente des phénomènes analogues.

LES VISIONS

Les visions ne sont pas un phénomène nécessaire et constant. Beaucoup de mystiques les ignorent et se passent de cette confirmation. Nous sommes ici en présence d'un problème psychologique analogue à celui que se posent les psychiâtres, quant au rapport du délire et de l'hallucination. Pourquoi certains paranoïaques ajoutent-ils à leur délire des hallucinations, et d'autres non, alors que le délire est dans les deux cas l'inspirateur et l'artiste des hallucinations, le maître des prestiges sensoriels? Il faut faire intervenir évidemment des raisons physiologiques, comme les intoxications, et des raisons psychologiques comme le plus ou moins d'esprit critique, la dépense motrice du délire, etc. Il semble bien qu'échappent aux visions ou n'en présentent guère, les mystiques abstraits et spéculatifs; les critiques, ceux qui se défient du Dieu trop précis, et de ses matérialisations; les mystiques à automatismes moteurs comme Mme Guyon (c'est à peine si chez elle les visions sont représentées par les songes et quelques paroles) et enfin peut-être certains mystiques actifs qui se dépensent dans l'action.

Il faut faire intervenir aussi, en dehors de la prédisposition, comme cause adjuvante ou provocatrice des visions, les longues oraisons, les jeûnes prolongés, ou dans le cas des extases orgiastiques, les excès de toute nature; dans les deux cas, les intoxications et aussi la préparation mentale, les exercices spirituels, la direction méthodique de l'imagination. Il y a

dans l'application des sens et le colloque, procédés familiers à bien des mystiques, tout au moins une direction de l'attention vers les images, vers l'illustration sensible de la pensée.

J'ai insisté ailleurs sur le caractère des visions mystiques, qui sont le plus souvent des hallucinations psychiques, au sens de Baillarger, Séglas, des pseudohallucinations, au sens de Kandinsky, des représentations aperceptives, au sens de Petit, bien plutôt que des hallucinations psycho-sensorielles.

Jaillies de la profusion d'automatismes et de la dissociation qui les supporte, elles remplissent plusieurs fins. Elles justifient l'oraison (1), elles présentent un objet précis, équivalent de l'extase indéfinie, où la conscience, au sortir de l'ombre, la contemple et se rassure. Les Mystiques orthodoxes y retrouvent la contemplation des objets de leur foi. Ils s'y donnent les images qu'il leur faut pour l'expliciter et la comprendre : illustration et confirmation, elles ont un caractère symbolique et didactique.

Souvent aussi elles expriment le tempérament poétique du sujet et l'élément lyrique de l'extase. L'extase déborde en visions, comme la nébulosité poétique se solidifie en strophes et en esquisses sonores. Par les visions le Mystique amortit le monde réel et se crée un monde imaginaire ; les grands rêves religieux, épanouissement de sa sensibilité, effacent le monde. Ainsi s'exprime et s'affranchit son âme. Les visions sont une poésie religieuse et une étape vers la libération, vers la nudité de l'esprit.

Enfin elles ont tendance utilitaire, et, par là, elles se rapportent à ce que nous disions plus haut. Consolation, compensation, direction, art de se dicter à soi-même des lois divines.

E. Boutroux écrit que dans les paroles divines que sainte

(1) Par exemple les premières « paroles » de sainte Thérèse répondent à un doute sur les faveurs qu'elle reçoit, réponse verbale à un trouble affectif et à un doute spéculatif. Elles s'accentuent et se multiplient dans les périodes de tribulation et d'émotivité.

Thérèse entend, « ses propres desseins lui revenaient extériorisés (1) ». Et même, lorsque l'utilité est moins immédiate, il y a sous cette poussée d'images un processus téléologique, récompense du Sacrifice, suppléance ou revanche de l'autotomie, sublimation des tendances inférieures refoulées.

Les visions ont souvent un caractère progressif : d'une esquisse indistincte à des précisions croissantes. J'ai exposé ailleurs les étapes de ce développement chez sainte Thérèse. Lucie Christine se trouvant en butte à des obsessions, le regard de Jésus traverse son esprit comme l'éclair; elle ne voit pas distinctement les yeux; mais elle voit intérieurement « son regard divin empreint d'une grande puissance ». Cela c'est à peine une image visuelle. Hugo, devant le meurtre de l'évêque de Liége, demandait à Eugène Delacroix ce que c'était que l'un des personnages avait à la main. « J'ai voulu peindre le scintillement d'une épée », dit le peintre. « Cela est de mon art et non pas du vôtre », dit le poète.

L'an d'après, elle revoit ce regard et peut le contempler : c'est encore à peine une image visuelle. Elle ne voit pas la forme des yeux ; mais elle voit la toute-puissance d'expression et le charme qui rayonne de ce regard divin, où son âme reste attachée.

Plus tard, elle voit les sourcils divins, puis le vêtement ; puis l'ensemble du visage, puis tout Jésus-Christ.

Peut-être le travail, la concentration d'esprit, l'effort, viennent-ils parfois au secours du sujet? Auguste Comte, un jour qu'il avait les yeux fixés sur les reliques de Clotilde, l'aperçut couchée, très pâle, telle qu'il l'avait vue pour la dernière fois au moment de sa mort.

Depuis, il essaya de reproduire son hallucination dans ses prières, dans ses commémorations et ses effusions. Il procédait progressivement; il évoquait d'abord, les yeux fermés, la

1 *Bulletin de la Société de philosophie*, 1906.

chambre mortuaire; il se rappelait l'ensemble puis les moindres détails: et seulement lorsque la vision était devenue assez claire, il ajoutait au tableau l'image de Clotilde, dont il déterminait avec soin la pose et le costume (1).

LES ÉTATS NÉGATIFS

La certitude mystique se poursuit à travers des états négatifs : dépression et sécheresse, où la joyeuse possession de tout à l'heure se change en absence ; mais cependant la foi ne fléchit pas. « Car cette sécheresse pour l'âme qui aime, est plutôt une épreuve qui rend son amour encore plus fort et plus délicat, qu'une punition de ses infidélités ; et quoiqu'on puisse profiter de ces deux choses, il est facile de voir quand c'est par épreuve (2). » De ces grandes oscillations, inévitables chez de grands affectifs, les mystiques font volontiers un système et une méthode de purification.

Enfin, il y a l'autre pôle du Surnaturel, le royaume des démons. Les états démoniaques sont la contre-partie des états

(1) Dumas, *Psychologie de deux Messies*, 216.

(2) Sœur Marie-Colette, 181, 125. « Comme toujours, l'obscurité suit la lumière, et les désolations la consolation. Mon âme est ainsi conduite, qu'elle est, à certains moments, prête à toucher le ciel par ce qu'il lui semble éprouver de si suave et que bientôt après, il lui semble être au moins à la porte de l'enfer. » Cf., sainte Chantal, Vie et Œuvres III, 461. « Les sécheresses que les commençants en la vie spirituelle peuvent appeler grâce insipide ou cachée sont plus précieuses que toutes les consolations, parce que l'expérience nous apprend que toutes ces vertus croissent sous les aridités et les souffrances comme le blé sous la neige. » Cf. Catherine de Jésus. (La Vie de sainte Catherine de Jésus, 1631) citée par Brémond. Hist. Litt. du Sentiment Religieux. II, 339.

« Il lui imprimait quelque chose du délaissement du Père éternel qu'il porta en la croix. Cela faisait en elle un effet si grand et si extrême qu'elle croyait retourner au néant, exprimait sa peine, tantôt par le nom d'anéantissement, mais plus ordinairement par celui de privation, lui semblant que Dieu lui faisait porter un retirement de lui qui lui était insupportable, non pas qu'elle vît que Dieu se retirait d'elle par la grâce nécessaire au salut, ni par aucune sorte de grâce, mais c'était une manière de privation dont Dieu usait avec elle, par une sorte d'épreuve et de souffrance... laquelle ne se peut pas expliquer... et n'en peut en donner aucune raison, sinon que celui qui est tout-puissant l'a voulu et l'a fait ainsi. »

divins. Le Mystique flotte entre ces deux conditions extrêmes, parfois fort embarrassé de discerner. La « Sauvagerie sans nom » force parfois la confiance.

L'EXTENSION DU MYSTICISME

De tels phénomènes ne sont pas rares.

Nous avons déjà parlé des cultes d'excitation des primitifs. L'ethnographie abonde en exemples. L'histoire nous a conservé des formes nombreuses de cultes orgiastiques en Asie, en Afrique, en Grèce, à Rome. L'histoire du christianisme contient une quantité considérable de phénomènes mystiques de tout ordre et de toute grandeur ; période des charismes, glossolalie et prophétie ; théologie mystique de l'Aréopagite et de son école, mysticisme des cloîtres, les Victorins, les dominicains allemands du XIIIe et du XIVe siècle, le Carmel du XVIe siècle ; mysticisme des sectes hérétiques : quiétisme et illuminisme ; sentimentalisme religieux de certaines sectes réformées ; mysticisme individualiste ; prophétisme, phénomènes de réveil. Et tout cela est loin d'être éteint de nos jours.

L'Inde est aujourd'hui encore une terre sacrée ; elle a ses Yogis virtuoses de l'ascétisme, épris de contemplation ; sa contemplation bouddhique ou brahmanique, son mysticisme hindouiste, les fêtes d'excitation de Çiva. Dès l'époque brahmanique, les exercices ascétiques de l'Anachorète et de l'Ascète, le « Tapas » a trouvé un point d'appui dans la doctrine du Brahma neutre. La synthèse de doctrines, par exemple, le Sankya, et de pratiques, le Yoga, est à l'origine du bouddhisme. Il n'y a peut-être pas de groupe de religions où le mysticisme s'étale plus librement.

L'Islam a eu et a encore ses sectes mystiques : Chadelya, Aissaoua, Refaiya, Kadriya et bien d'autres cultivent l'enthousiasme. Le Soufisme s'est formé sans doute sous l'influence du

Néoplatonisme, et peut-être de l'Inde ; à un certain moment de l'histoire de l'Islam, la doctrine néoplatonicienne de l'ascétisme et de l'extase, la doctrine bouddhique d'anéantissement et d'absorption sont venues donner un fond dogmatique aux pratiques de certaines sectes : en face de l'Islamisme formaliste et dogmatique, le Soufisme se comporte à peu près comme le Mysticisme chrétien à l'égard de l'Eglise (1).

Encore qu'Israël ne se soit attardé ni au developpement dogmatique, ni aux effusions mystiques, qu'il se soit attaché surtout à sa loi cérémonielle et à sa foi prophétique, oscillant à travers son histoire et aujourd'hui encore entre un théisme universaliste et une religion nationale d'observance, il a eu, dans le passé, ses prophètes, et maintes fois ses inspirés, et aussi, sous l'influence de l'hellénisme et de l'Orient, ses écoles extatiques. Au temps des Gaonim, il y a eu le mysticisme de la Mercabeh. La Kabbale est une réaction contre la casuistique talmudique. Les Nouveaux Hassidim sont, à certains égards, une secte mystique.

MYSTICISME ET RELIGION

Il y a des religions sans mysticisme, par exemple la vieille religion romaine (2) ; il y a dans les religions qui admettent le mysticisme, par exemple le christianisme, une grande différence entre le mystique et le fidèle ordinaire.

Le fidèle participe activement aux actes d'où son salut dépend ; le culte et la croyance, la foi en somme lui procurent une connaissance suprarationnelle sans doute, mais formulable pourtant ; il demeure soi-même sous les transformations que la vie religieuse lui impose, et il se meut dans un univers religieux de qualités distinctes et de réalités définies.

(1) Voir Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914. — Montet, *De l'Etat présent et de l'Avenir de l'Islam*, 1911 ; *L'Islam*, 1921. — Gaudefroy-Demonbynes *Les Institutions Musulmanes*, 1921.

(2) Les considérations qui suivent ont déjà paru en partie dans *Scientia* ; juillet 1917.

Pourtant, il y a dans l'expérience religieuse le germe de l'expérience mystique et l'on aperçoit sans peine des formes de transition. Par exemple, le centre de l'expérience religieuse, c'est la foi ; qu'il s'agisse de foi implicite et comme extérieure, foi puisée dans la pratique ou dans le rattachement à un groupe social ; foi d'autorité ; qu'il s'agisse de la foi croyance ou de la foi confiance. La foi, sous toutes ses formes, c'est une prise de possession, l'adhésion aux objets de la religion. Or, celui qui a la foi sent toujours que cette foi ne vient pas absolument de lui, mais aussi de l'objet en qui il a foi ; toute foi est un don de soi-même, mais ce don est commandé par la puissance à laquelle on se donne. Cette impression, spontanée, puisqu'on la retrouve dans l'attachement qui est à la racine de toute passion, est renforcée par l'idée que le sujet se fait de cet objet et de cette puissance ; de leur supériorité et de leur transcendance il conclut qu'on ne va à elle qu'avec leur aide et que même ses bons mouvements ne viennent pas de lui. Tout cela sans doute n'est pas encore la passivité que le mystique décrit, mais c'en est l'ébauche ; et la passivité mystique admet des degrés ; jusqu'à un certain point, le mystique a conscience d'intervenir, de préparer, d'acquérir « la Contemplation ».

De même, si précises que soient les affirmations de la foi, elle a toujours quelque chose d'irrationnel ; d'abord parce qu'elle dépasse les raisons d'affirmer, et puis parce qu'elle affirme, au delà de la raison, la puissance d'affirmation qui la constitue.

Puisque les objets de la foi sont affirmés au delà de la raison, ils apparaissent à l'esprit enveloppés d'une puissance d'affirmation qui fait partie d'eux-mêmes; il y a dans la Foi le mystère, et la puissance du mystère. Mystère auquel elle se complaît encore qu'il lui soit impénétrable : sous la croyance, elle imagine volontiers la vision, l'appréhension de la réalité sous-jacente aux objets de la foi et qui les déborde.

Enfin, l'on n'a pas de peine à comprendre que la foi ardente aspire à l'assimilation avec ses objets ; le sujet tend à se dépouiller de soi-même, à se faire semblable à la réalité en qui il a foi.

Il va sans dire que nous pourrions aisément faire la même analyse sur les applications de la foi ; sur le culte oral ou manuel, sur les sentiments divers, sur les états d'esprit que l'on trouve dans toute religion ; la prière passionnée subit un élan qui dépasse le sujet ; elle oublie les mots et les considérations distinctes ; elle oublie celui-là même qui prie ; de même la ferveur du culte ; de même l'aspiration qui part de la méditation et qui s'élève vers la contemplation.

De ce rapprochement il semblerait résulter que le Mysticisme est une forme exaltée des religions, le sentiment religieux affranchi des restrictions, des réserves, des précisions ; immédiation de la foi et de son objet, il supprime tous les intermédiaires, tous les moyens termes, hiérarchiques, pratiques, intellectuels ou affectifs, que la foi commune admet entre elle et ses objets ; nous avons vu quels procédés psychologiques il met en usage.

S'il en est ainsi, deux hypothèses sont possibles : ou bien le Mysticisme n'a rien de créateur : il s'installe dans la religion qui lui préexiste et s'il la dépasse il ne vit que par elle. Ou bien le Mysticisme est à l'origine de la religion même ; elle vit par lui avant qu'il ne vive par elle. Et il est bien probable que ces hypothèses sont vraies toutes deux et que le Mysticisme, prêt à s'épanouir en ses deux formes différentes, est à la fois à la base et au sommet de la religion. On dit par exemple : le Mysticisme suppose la religion établie en culte et en dogme ; contre cette extériorité, cette objectivation, il est une réaction qui cherche à les ramener à un processus vivant, ou à les compléter par l'excitation subjective ; c'est un phénomène de compensation, par conséquent un phénomène secondaire : un individualisme radical contre les églises et les sectes : un senti-

mentalisme contre la dogmatique et la pratique : un raffinement du sentiment, contre le sentiment lui-même, sous sa forme objectivée. De là vient qu'il peut jouer différents rôles au sein de l'édifice religieux ; par exemple il aide à l'achever en donnant une réalité psychologique aux dogmes et aux pratiques ; il les vivifie une fois réalisées, il comble l'abîme entre l'histoire et le présent, entre les dogmes, les pratiques et profondeurs de la conscience ; d'autre part il tend à dissoudre la religion positive et concrète à force de la spiritualiser. Ces tendances différentes s'affirment plus ou moins suivant les époques et les individus ; le mysticisme peut être orthodoxe par fidélité, conservateur par symbolisme ou par indifférence, anarchique et résolument négateur.

Il est hors de doute que les formes supérieures du Mysticisme doivent beaucoup aux religions sur lesquelles elles se développent ; elles présentent un caractère frappant de complexité par l'interaction du vécu et du pensé, de l'expérience et de la doctrine. L'histoire et l'analyse du Mysticisme montrent une doctrine continuellement sous-jacente à l'expérience et continuellement aussi une expérience qui se formule en doctrine ; c'est cette pénétration qui fait si riche l'expérience mystique : qui distingue ses extases de l'éblouissement naïf, des modes enfantins de l'ingénuité sentimentale. Le Mysticisme bénéficie de la tradition et de la pratique religieuse, sans parler de ses traditions et de ses écoles, du système qu'il superpose au système religieux et qui est, dans une religion donnée, le patrimoine de ses mystiques.

Il est vrai par conséquent que le Mysticisme, à un certain degré, repose sur les religions constituées. A ce degré, il se présente sous deux formes : une forme orthodoxe qui respecte la religion et se borne à l'approfondir, à la réaliser ; une forme hétérodoxe qui tend ou bien à la dissoudre dans une spiritualité qu'aucune forme religieuse ne contente, ou bien à la contraindre à des innovations dogmatiques ou cultuelles de plus haute spiritualité.

Mais il y a, d'autre part, cette indication dont nous avons déjà tiré parti, que « les phénomènes d'extase, les exercices ascétiques sont d'autant plus fondamentaux qu'on se rapproche plus des formes élémentaires de la religion (1) ». On ne saurait oublier ces faits d'exaltation collective ou individuelle, cette effervescence confuse qu'on constate dans les religions primitives (2).

L'histoire concourt avec l'ethnographie, en nous montrant la persistance ou le réveil fréquent des cultes orgiastiques au sein des religions plus rassises et la prolifération des phénomènes mystiques au début des grands mouvements religieux.

Donc il n'est peut-être pas trop téméraire de supposer que l'élément mystique, au sens où nous l'avons défini, a concouru à produire la religion. Les sentiments de puissance ou d'impuissance, l'exaltation irrésistible, avec son double aspect d'extériorité contraignante et d'éblouissement mystérieux, l'absorption de la personnalité ; ces caractères d'interruption et de disproportion apparaissent volontiers à la conscience dans tous ses actes de création ; il serait étrange de ne point trouver cet élan créateur à l'origine de la seule religion ; aussi bien l'histoire le constate-t-elle à de nombreux moments d'inquiétude et de création religieuse : se retourner vers cet élan pour l'adorer

---

(1) Mauss, *Année sociologique*, t. V, 1902.

(2) Voir le beau livre de M. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. M Durkheim voit dans cette effervescence la base de la religion tout entière, et il l'explique comme un fait d'excitation collective : collective non pas seulement parce qu'elle se produit chez les hommes assemblés, mais parce qu'elle se produit sur eux du seul fait qu'ils sont assemblés, et qu'elle exprime en somme la communion sociale, l'exaltation de l'individualité par la puissance du groupe.

Sur le rôle que l'extase a pu jouer dans la formation de certaines notions, comme la croyance à l'immortalité, on connaît la thèse de Rohde, *Psyché*. Amiel écrivait dans le même sens, *Journal*, I, 202 : « Echapper par l'extase intérieure au tourbillon du temps, s'apercevoir *sub specie æterni*, c'est le mot d'ordre de toutes les grandes religions des races supérieures ; et cette possibilité psychologique est le fondement de toutes les grandes espérances. L'âme peut être immortelle parce qu'elle est apte à s'élever jusqu'à ce qui ne naît point et ne meurt point, jusqu'à ce qui existe substantiellement, nécessairement, invariablement, c'est-à-dire jusqu'à Dieu. »

comme la source de vie la plus profonde et la plus pure, c'est justement l'attitude mystique. Il y a dans cet élan comme la réaction de l'homme à la vie dans son ensemble, l'affirmation enthousiaste et confuse d'une spontanéité qui lui semble présente en lui et plus grande que tout. Sous la forme indifférenciée où nous le prenons ici, il domine dans toute la religion, mais il la porte à lui, prête à se détacher.

Le Mysticisme élémentaire s'absorbe dans les dieux qu'il n'a pas pu ne pas se donner ; les cultes orgiastiques cultivent l'enthousiasme autour des notions qui se fondent dans cet enthousiasme même. Mais il porte avec soi les limites de la réflexion et les exigences de l'action. Que cette théologie encore implicite se développe, que ces pratiques spontanées et qui visent toutes à un effet subjectif, à la production de l'extase, s'organisent autour de notions et qu'elles visent à agir sur les êtres que ces notions représentent, tâtonnant autour d'elles pour les exploiter, alors naîtront un culte qui se meut dans une atmosphère d'intellectualité, un ordre de notions qui gouvernent la vie et règlent la conduite ; d'un élan orgiastique une religion proprement dite sera sortie. De même le caractère divin de l'homme inspiré passe progressivement à certaines personnalités privilégiées, puis à un corps sacerdotal, qui n'est plus le Dieu lui-même, ni son incarnation, mais son représentant.

Le développement de la religion, à partir d'un état élémentaire, indifférencié, qui renferme à la fois la religion et le Mysticisme et qui ressemble plus au Mysticisme qu'à la religion, s'explique donc comme s'expliquent le développement de la spéculation, de la technique, de la vie sociale. Nous n'avons pas à essayer ici de l'expliquer. A mesure que les intermédiaires de toute nature se multiplient, dogmes, rites, hiérarchie, on s'éloigne de l'immédiation primitive, et la complication même de ces intermédiaires vise à remplacer dans une certaine mesure cette unité perdue.

On comprend alors cette présence virtuelle du Mysticisme dans la religion, et son effacement souvent presque total, et sa libération sitôt que fléchit le mécanisme réducteur. Il est facile de comprendre que le ritualisme et l'ecclésiasticisme ne puissent que tolérer le Mysticisme. Au stade des religions tribales ou nationales, légalistes, le culte est la base de la religion, qui ne s'inquiète guère de foi personnelle, pour ne pas parler de Mysticisme ; parfois quelques pratiques orgiastiques survivent obscurément, admises, tolérées ou ignorées par la religion régnante. Au stade des religions universalistes, des Églises, l'organisation et l'autorité tendent bien vite à prédominer ; la religion s'objective également. Une Église est un dépôt, un trésor de grâces, par les sacrements et la parole, indépendant des individus ; la vérité y est donnée en formules ; le salut y circule. Le seul acte de l'individu, c'est la foi qui prend contact, qui assimile, instrument d'adaptation au milieu salutaire ; ou bien la spéculation théologique, la constitution et la méditation des dogmes font passer au premier plan la foi croyance, la foi rationnelle. De toute manière, la religion fixée, extériorisée, est soustraite aux aventures affectives de l'enthousiasme individuel ou sectaire.

Pourtant l'histoire montre qu'à de certaines périodes le Mysticisme reparaît largement (1). L'attitude des Églises à son égard varie : en général, même lorsqu'on lui accorde une place dans l'économie du salut, même lorsqu'il est admis comme une sorte de vie éminente, comme un phénomène de compensation, il est surveillé et limité, car on ne peut jamais, par le moyen de l'expérience, apprendre tout ce qu'on doit croire selon les enseignements d'une Église ; et les dogmes et le culte imposent

---

(1) Il est facile de comprendre que certaines religions répugnent particu lièrement au Mysticisme; cela ne vient ni du caractère collectif, ni du carac tère utilitaire communs à toutes les religions, et qui permettent un extatism collectif, une exaltation nationale, mais de certains traits particuliers, pa exemple : l'utilitarisme prosaïque et légaliste de la vieille religion romaine le Mysticisme, à Rome, s'est organisé autour de cultes étrangers ; par exemple la profonde croyance à la transcendance de Dieu, en Israël, et à l'impossibi lité de l'atteindre directement.

une limitation à la vie intérieure, en soi-même suspecte et dangereuse.

Est-il possible de préciser les conditions qui permettent ou qui favorisent la libération du Mysticisme?

Il faut indiquer d'abord que le Mysticisme reparaît, selon les cas, sous deux formes; celles-là même que nous avons distinguées au début de cette étude, la forme fruste, élémentaire, et la forme supérieure.

La seconde forme n'est possible que par une théologie mystique; et c'est son attachement à une théologie qui la distingue de la première. La spéculation avait contribué à transformer l'enthousiasme en religion; une spéculation négative contribue à transformer la religion en enthousiasme. Nous avons vu que le Mysticisme bouddhique naît de la synthèse du Yoga et du Sankhya : le Mysticisme chrétien s'organise autour du Mysticisme spéculatif du Pseudo-Aréopagite. Le Mysticisme spéculatif, en ouvrant les profondeurs de l'intuition ineffable, construit l'extase lyrique que nous avons étudiée.

Ainsi, il faut noter d'abord que le développement du Mysticisme tient tout entier entre les deux formes que nous avons signalées et que le passage de l'une à l'autre s'accomplit sous la direction d'une idée. N'est-ce pas ainsi que tous les états d'âme s'enrichissent et s'approfondissent? L'idéalisation des sentiments n'est-elle pas la formule même de leur progrès?

Il faut se garder du reste de confondre crise religieuse et Mysticisme.

Les Sectes réagissent contre les Églises : communautés d'adhésion libre et consciente, défiantes de l'organisation ecclésiastique et du monde, qui s'en retirent ou qui les attaquent, cultivant volontiers l'enthousiasme et regagnant en intensité ce qu'elles perdent en extension. Mais beaucoup de sectes n'ont rien de mystique. S'il arrive fréquement que l'on trouve aux époques de crise religieuse, chez les individus prédisposés, des phénomènes frustes de Mysticisme, les crises religieuses abou-

tissent surtout à des formes nouvelles de religion ; par exemple, le fidéisme protestant n'est que très exceptionnellement mystique : sous la forme luthérienne ou calviniste du *Sola Fide* les faits nous montrent que cette foi confiance est aussitôt enchaînée à l'Écriture, de sorte que le texte sacré arrête du premier coup cet épanouissement sentimental; d'autre part, elle est retenue par un processus étranger à la conscience individuelle, par la justification extérieure, grand drame religieux qui s'accomplit tout entier en dehors de l'individu. De même, le fidéisme à la façon d'un Schleiermacher montre le sentiment étriqué par la nécessité de retrouver une religion donnée d'avance.

D'autre part encore, le Mysticisme est jusqu'à un certain point indépendant des crises religieuses ; jusqu'à un certain point il se suffit à soi-même et n'a pas besoin de puiser à une fermentation plus générale : il y a des mouvements mystiques qui se présentent comme des systèmes fermés. L'existence de certaines traditions, de certains milieux de culture jouent du reste un rôle considérable; par exemple, dans le mysticisme catholique, les cloîtres, les ordres contemplatifs, l'ascétisme monacal, qui du reste n'ont pas été construits originairement pour cette fin, et qui ne visent pas qu'à elle; par exemple la communauté bouddhique.

CHAPITRE II

L'INSPIRATION PROPHÉTIQUE

LE PROPHÈTE

Il faut distinguer d'abord l'inspiration privée et l'inspiration prophétique. La première est une illumination qui éclaire la conscience du sujet, soit que cette illumination projette un jour nouveau sur une vérité qu'il savait déjà, soit qu'il y ait dans sa conscience un apport nouveau ; mais le sujet la garde pour lui. La seconde est accompagnée de l'idée ou du sentiment d'une mission révélatrice. De la première nous avons déjà parlé à plusieurs reprises. En étudiant l'inspiration prophétique, nous l'étudierons, elle aussi, mais à une puissance supérieure.

L'Inspiré, le Prophète, est un chef religieux, un homme de passion et d'entreprise, que sa mission conduit, et qui travaille à la remplir. Sa figure se détache du groupe des grandes personnalités religieuses. Le Prêtre, animateur sans doute, est surtout un administrateur. Le sacerdoce a fonction conservatrice et institutionnelle ; il organise ; il maintient les coutumes et gère les cérémonies. Il est, comme l'a bien dit Coe, la logique de la consistance, la puissance de la tradition qui fait contrepoids aux impulsions nouvelles, aux certitudes intuitives. Le Rituel, l'Écriture, la littérature sacrée, voilà ses

moyens d'action. Il tombe aisément au formalisme mort, à la routine mécanique (1).

Réaliser de façon éminente l'idéal religieux, telle est la tâche du Saint. Établir le contact avec le monde divin, telle est celle du Mystique et de l'Inspiré. Mais l'Inspiré cherche dans le monde divin des enseignements et des ordres précis, des révélations utilisables, qu'il transmet ici-bas. Il est un initiateur, et dans l'ordre des valeurs religieuses, un inventeur.

Non pas simplement un agitateur ou un chef : un agitateur qui se lève pour donner une forme et assigner un but immédiat aux sourdes tendances de la foi populaire; un chef, qui apporte la victoire à l'une des croyances en conflit, qui organise un parti par sa puissance à convaincre ou à déchaîner l'émotion. Mais un Prophète, celui qui apporte une nouveauté, qui relève le Siècle de sa léthargie, qui révèle ou confirme une doctrine ou une règle de vie, qui fait voir au monde ce qu'il désirait, qui révèle les hommes à eux-mêmes (2).

Il convient de distinguer, avec Coe, deux types de prophète : le type shamanistique, le type éthique; le premier représenté, par exemple, par les devins d'Israël, les devins enthousiastes de l'antiquité grecque (3), par l'homme-médecine des tribus indiennes, par le shaman sibérien. La communication avec l'au delà vise à s'établir pour le profit immédiat du magicien ou de son client, par le moyen d'une espèce de possession extatique, à la faveur de la transe et des visions. La forme éthique est avant tout révélation morale, recours direct aux sources de la vie religieuse, appel à des forces en sommeil, en opposition à l'autorité et à la tradition.

---

(1) L'opposition du prêtre et du prophète a été présentée de façon incomparable par Barrès, dans *la Colline inspirée*.

(2) Voir Coe, *Psychology of Religion*.

(3) « *Furor, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur.* » — Cicéron, *De divin.*, I, 66. (Voir Rohde, *Psyché :* L'enthousiasme n'est pas resté en Grèce à l'état de manifestation accidentelle; un concours de circonstances lui a ouvert à Delphes un débit régulier.)

Toutefois la démarcation est difficile. Beaucoup de grands prophètes ont connu la possession extatique, les rêves et les visions. Mais la ferveur et la puissance morale, ici, illuminent tout et font le départ.

Le shaman, voyant, devin, sorcier, hypnotiseur, oscille entre le charlatan, le fou et l'inspiré; c'est un prédisposé qui, pour atteindre le monde mystérieux, se soumet à un régime, à une préparation ascétique : fumigations, jeûnes, intoxications, exercices intellectuels violents. Il parvient à la transe, qu'il interprète comme possession par les esprits, et d'où il rapporte des révélations. Ses automatismes lui apparaissent, et aux autres, comme des pouvoirs supérieurs et c'est d'eux qu'il tire son autorité, que la réussite vient confirmer plus ou moins. L'habileté à songer aux intérêts généraux du groupe, à s'en occuper, donne plus d'ampleur à cet humble prophète.

Il survit bien souvent quelque chose de ce primitif chez beaucoup, qui interpréteraient ce rapprochement comme une offense; un Joseph Smith, une Mrs Eddy, répondent à certains égards à ce type.

Il est probable que, chez le shaman, la bonne foi et la simulation s'unissent dans une proportion difficile à définir. Il croit aux pouvoirs supérieurs et il aide leur action. La tradition lui impose jusqu'à un certain point ses extases et ses visions et lui en fournit une interprétation. Ainsi il subit la suggestion d'une tradition. D'autre part il est prédisposé à des accidents convulsifs ou à des états oniriques, et l'autosuggestion renforce la nature et la tradition; la préparation ascétique est, nous l'avons vu, un long effort de direction d'intention, et la provocation et l'exploitation d'états physiologiques propices à ce que l'on veut éprouver. Il médite ses aventures. Il rencontre la crédulité publique, qui renforce sa conviction ou sa demi-conviction. Et même lorsqu'il aide son ministère de quelques hâbleries, de quelques mensonges professionnels et

de quelques tours de main, ils sont si bien encadrés dans toute cette foi qu'ils en participent à moitié (1).

Il y a ici l'interaction, déjà bien des fois signalée, d'une doctrine et d'une expérience; la doctrine admise par autorité de la tradition et par contrainte sociale, et aussi parce qu'elle répond aux dispositions du sujet; la doctrine suscitant ou favorisant des expériences, aidant à les interpréter, et subissant parfois leur contre-coup.

La Suggestion ainsi entendue est un processus complexe où s'unissent à une pression presque mécanique, la docilité, la complaisance et le travail propre du sujet, d'un sujet chez qui les pouvoirs de résistance sont diminués et de par sa constitution même et de par l'autorité extrême de la tradition; d'un sujet ouvert à des expériences invasives. L'esprit critique est paralysé par la force de la croyance traditionnelle, et l'expérience se présentant sur le plan de la tradition est admise sans réserve; la tradition et la prédisposition ouvrent les brèches par où pénètre la croyance.

Il y a en plus l'Autosuggestion. L'Autosuggestion, c'est le travail du sujet; le sujet prend la suggestion à son compte et s'applique à s'aveugler soi-même, à se rendre captif de l'idée, à se mettre dans un état favorable à son action; et cela par le mécanisme conjoint de la direction d'intention et du régime favorable. La méditation continue, se fixant sur les idées et sur les faits, maintient et réalise l'idée directrice : tout devient signe et preuve. Ou bien l'idée, à l'insu du sujet, travaille; et il la trouve en soi toute réalisée et comme une œuvre étrangère.

Le sujet est dupe de son œuvre, parce qu'il ne se voit pas la faire, parce que, quand il agit seul, il croit ne faire que collaborer; parce que les élans et les mouvements de son élaboration subconsciente dépassent et de beaucoup les moments du travail effectif volontaire.

(1) Voir les fines analyses de Mauss, *l'Origine des pouvoirs magiques*, 153

Activité et Passivité alternent; et même au milieu de son activité, le sujet est souvent surpris par un afflux de passivité; certains épisodes sont hors du plan préconçu, et surviennent en dehors de toute prévision, certains symptômes surgissent qui sont tout à fait différents de la préparation qui les fait naître. Ainsi le sujet joue une scène dont il ignore souvent toute la signification, et il est son premier spectateur et parfois sa première victime.

C'est donc un mélange de sincérité et de comédie. Le sorcier est un peu acteur; il a besoin de faire illusion et aussi de se faire illusion; il a le goût de la réalisation plastique et de l'expression dramatique; c'est un acteur pris par son rôle et déjà à demi convaincu. Son esprit s'applique au maintien de son personnage et il exploite intelligemment les accidents nerveux à demi provoqués par le schéma traditionnel, l'attente du public et la crédulité d'autrui.

Le point de départ de tout cela, c'est donc une constitution neuro-émotive; l'énorme puissance de la tradition; l'instabilité et la fragilité de l'esprit, qui subit et qui élabore certains schémas traditionnels.

* * *

Le prophète est soulevé et soutenu par l'enthousiasme religieux et politique : c'est un génie religieux; pour certaines époques de la civilisation, il est l'expression de la raison et de la conscience de l'humanité. Parti de la forme grossière que nous avons décrite, et qui l'enveloppe de son appareil convulsif, l'esprit prophétique s'en dégage peu à peu; et même il aboutit dans bien des religions à ce type ou à cet idéal d'inspiré, en pleine possession de toutes ses facultés, régnant souverainement sur les parties indomptées de l'âme, prophétisant dans un calme parfait, à l'heure où il veut. C'est le portrait

que Maïmonide trace de Moïse (1). Mais ce n'est guère qu'un idéal, et dans la réalité historique le prophétisme semble s'accompagner toujours d'une excitation anormale qui aboutit souvent à des troubles psychosensoriels. Comme l'a bien fait remarquer Wundt, c'est précisément en cela que consiste l'essence du prophétisme, ni dans les illusions et hallucinations du prophète, ni dans les simples mouvements religieux et nationaux de son temps, mais bien dans l'exaltation que ces mouvements produisent en ces personnalités exceptionnelles et qui aboutit à une rupture d'équilibre psychique. Le prophète reste, dans le royaume ténébreux de l'enthousiasme, un visionnaire, qui prend pour des révélations de Dieu les idées qui se lèvent dans son esprit ; et il a l'idée d'une mission ; et ses actions témoignent parfois de sa grande exaltation : Isaïe se promenait sans vêtements ni chaussures dans les rues de Jérusalem, pour signifier le sort qui attendait ceux qui voudraient résister au roi d'Assur.

Dans l'histoire d'Israël, on peut suivre cette « évolution qui, du voyant devin et sorcier, de l'enthousiasme délirant, a fait le prophète des derniers temps de la monarchie, juge des rois, défenseur des pauvres, prédicateur de justice, toujours préoccupé de l'avenir par tradition d'état, mais coordonnant ses prédictions à un enseignement moral » (2). L'extase sauvage, moralisée, est devenue enthousiasme pour le droit et la justice, considérés comme la cause d'Iahveh, dont le prophète perçoit la parole dans la voix de sa conscience et par l'esprit de qui il se sent poussé. Avec les prophètes se précise et s'élargit la notion d'Iahveh, et celle de l'idéal national du

(1) *Guide des Egarés*, II, 264 et suiv.; de même la divination enthousiaste s'était présentée à l'esprit des Grecs sous trois aspects distincts, « d'abord comme une irruption violente de l'esprit divin dans un corps humain d'où il chasse le moi conscient, puis comme une union plus ou moins intime et habituelle de l'âme avec les dieux ; enfin comme une apothéose qui fait du prophète une incarnation vivante de la divinité ». — Bouché-Leclercq, *Divination dans l'antiquité*, p. 273.

(2) Loisy, *Religion d'Israël*, 163.

peuple juif; en des époques troublées, parmi les crises nationales et religieuses, ils ont travaillé à remédier au grand mal qu'ils sentaient en leur nation. Un sentiment moral très pur, beaucoup de bon sens et de profonde raison, associés à de hautes visions. Ce contact immédiat de l'homme avec Dieu cessera ensuite. L'achèvement du canon fortifiera cette conviction qu'il n'y a plus de prophètes en Israël. Le livre se substitue à l'inspiration, la révélation externe à la révélation interne. Israël devient une religion du livre et de la loi ; mais on attend des prophètes dans l'avenir : et à bien des époques troublées ces prophètes ont surgi.

La notion d'Esprit a même évolution historique que la notion de prophète : d'un pneumatisme grossier et magique à un pneumatisme métaphysique et moral (1), d'une force religieuse sauvage à l'idée de la force divine, du dieu Iahveh ; elle s'oriente vers le *Logos*, la *Sophia*. Elle n'est que l'aspect objectif de la notion de prophète.

De même, chez Paul, le mot Esprit a deux sens : la force qui s'empare de l'homme dans l'extase : la glossolalie par exemple est un de ses effets; la force constante qui accomplit dans l'homme l'œuvre de Dieu (2).

LES CONDITIONS DU PROPHÉTISME

Nous pouvons tirer de l'histoire du christianisme les conclusions suivantes, que l'étude d'autres religions vérifierait aisément.

I. — Le prophétisme se rencontre abondamment au début des religions. Et il a d'autant plus d'autorité que la religion est moins organisée et hiérarchisée.

(1) Volz, *Der Geist Gottes*, 1914. — Dupin, *Les Origines des controverses trinitaires*, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. II, p. 220.
(2) Bousset, *Kyrios Christos*, 1913, p. 129 et suiv.

Selon la Didachè, la hiérarchie naissante des évèques et des diacres élus par la communauté locale, est encore subordonnée à un personnel itinérant de prophètes, d'apôtres que l'esprit pousse où il veut (1).

Le prophétisme est libre, au moins jusqu'à un certain point. D'après la Didachè (XIII, 3, X, 7) les prophètes ne sont pas liés à la liturgie ; ils ont le droit de prier comme ils l'entendent (2).

II. — Le charisme prophétique concerne d'abord l'individu que l'esprit envahit pour le régénérer ; il lui communique une vie et des facultés nouvelles, surnaturelles. Mais en même temps, le prophète fait participer ses frères à la plénitude de vie dont il surabonde ; d'après les Actes, il annonce la parole de Dieu dans les synagogues ; il console ses frères : il les fortifie par des discours (3). Ces deux tendances interfèrent et parfois entrent en conflit, comme dans le cas de la glossolalie.

III. — Deux notions de la prophétie sont en lutte dès l'origine ; et à travers toute l'histoire : la prophétie extatique et la prophétie raisonnable.

Les glossolales chrétiens prophétisent, autant qu'il semble, dans une sorte d'état extatique. Le glossolale est passif, et c'est justement cette passivité qui fait croire à l'intervention de l'Esprit. Car l'Esprit, c'est justement la force qui s'empare de l'homme dans l'extase. On rapporte à l'esprit l'action puissante et mystérieuse (4). Et aussi l'inintelligibilité. La glossolalie est inintelligible pour l'auditeur, parfois même pour le glossolale. Mais si l'inspiré a tendance à coter très haut cette révélation inintelligible (5), l'Église, plus rassise, a vite fait de

---

(1) Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 1905.

(2) Reitzenstein, *Poimandres*, 220.

(3) De Labriolle, *La Crise montaniste*, 114.

(4) C'est la formule de Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*. (Göttingen, 1888.) « *Das unerklärlich gewaltige ist Symptom der Geisteserscheinung.* »

(5) En vertu du principe énoncé par Philon : « En nous l'intelligence est bannie par l'invasion de l'Esprit divin ; lorsque celui-ci se retire, elle revient. » *Quis rer. div. haer.*, 53.

répondre que puisqu'on ne comprend pas, il faut interpréter et que, comme l'interprétation n'est pas possible dans tous les cas, le phénomène est inutile. C'est le mot de saint Paul : « Si je prie en langues, mon Esprit prie, mais mon intelligence demeure stérile » (1).

La glossolalie décrite dans les épîtres pauliniennes, est, en effet, un langage enthousiaste, automatique, irrationnel, incompréhensible à l'auditeur, confus et indistinct, et pourtant jusqu'à un certain point classable (2). Il a signification religieuse ; il vient de l'Esprit et il est dirigé vers Dieu. Le glossolale est profondément édifié par ces paroles qu'il profère et qu'il ne gouverne pas.

La glossolalie reparaît à bien des époques sous des formes plus complexes.

Au plus bas degré, les formes glossolaliques rudimentaires (3) ; cris inarticulés, simples balbutiements ; émissions vocales confuses, difficiles à discerner de simples éructations émotives ou nerveuses, d'autant que souvent elles sont accompagnées de convulsions, de hoquets, de sanglots ou de spasmes. L'émission verbale n'est qu'un réflexe de l'émotion et de l'état de déséquilibre. Ou bien elle est soutenue par une idée : les « nouveau-nés de l'Esprit » se comportent comme des enfants.

Plus haut, c'est un pseudo-langage, analogue à celui des glossolales de Corinthe, inintelligible à l'auditeur, parfois même au glossolale : ou bien l'intelligence qu'il en a est intermittente, partielle et fragile.

Plus haut encore, c'est comme un langage véritable ; en ce sens que le rapport des mots aux idées est constant et se maintient tout au long des textes recueillis ; c'est ici la contrefaçon plus ou moins adroite d'un langage ; ainsi Hélène Smith

(1) *I. Cor.*, 14, 14.
(2) PAUL, *I. Cor.*, 12, 10, 28.
(3) LOMBARD, *De la glossolalie*, 1910. — PFISTER, *Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie*, 1912. — L'un des recueils de documents les plus intéressants est le livre de CARRÉ DE MONTGERON, *La vérité des miracles*, etc.

de Flournoy (1), ou la voyante de Prévorst de Jung Stilling. Emancipation du langage, ou confuse expression verbale de sentiments indicibles et étranges ?

Il y a aussi les discours véritables, soit dans une langue peu familière au sujet et qui constitue pour lui comme une langue sacrée (ainsi les prophéties en français des Camisards), soit dans sa langue familière, mais rythmée et parfois rimée ; soit dans le langage ordinaire (2).

L'attitude du glossolale à l'égard de son langage prophétique est aussi variable. Il y en a qui ne se comprennent pas du tout ; il y en a qui comprennent en gros ce qu'ils disent, ou qui, du moins, ont présent à l'esprit simultanément et leur langage, et une signification plus ou moins confuse, mais dont, parfois, le vague n'exclut pas l'intensité. Il y a ceux qui, disant ne pas comprendre, donnent aux assistants, par leur mimique et l'allure de leur débit, l'impression vive qu'ils se comprennent ; d'autres gardent seulement le souvenir d'avoir compris ; d'autres enfin se comprennent tout à fait.

Il y a de même tous les degrés de conscience, depuis la totale amnésie consécutive et l'inconscience absolue, jusqu'à la pleine conscience de l'impulsion subie : et différentes formes d'impulsion ; parfois c'est seulement le sens général du discours qui est inspiré et le prophète reste maître de l'expression : il se sent contraint par l'inspiration, sans être contraint dans le choix des paroles ; parfois les termes mêmes lui sont soufflés, sans pourtant qu'il se sente contraint de les prononcer ou impuissant à leur rien ajouter ; parfois l'inspiration est pleinement contraignante et le prophète s'écoute parler, comme il écouterait une autre personne.

Comme saint Paul contre les Glossolales, saint Épiphane soutient contre les Montanistes le caractère raisonnable de

(1) *Des Indes à la planète Mars.*

(2) Il est difficile, dans tous ces cas, de préciser la part de la pensée et celle du langage. Emancipation du langage, automatisme verbal ou effort d'expression ?

l'inspiration ; il n'y a pas, chez les vrais prophètes, abolition de la conscience des actes et des paroles, l'extase n'est pas le véhicule de la prophétie ; au délire vaticinateur, on oppose le caractère mystérieux de la prophétie orthodoxe. Étrangement préoccupé des fins dernières, hanté par le retour du Christ et l'apparition de la Jérusalem céleste, christianisme ascétique et inspiré, en relation continue avec le Paraclet incarné dans ses prophètes, le Montanisme admet les révélations pour compléter l'œuvre du Christ, « régler la discipline, expliquer les Écritures, en redresser l'intelligence, acheminer au progrès (1) ». Et l'on voit paraître très nettement chez les docteurs Montanistes l'idée que le divin ne peut coexister avec l'humain, et qu'il faut que la personnalité humaine s'efface pour laisser s'accomplir l'inspiration divine (2). La prophétie extatique du Montanisme exclut la personnalité du prophète ; c'est Dieu même qui parle. Les textes antimontanistes suffiraient à le prouver, qui traitent d'illusion cette vaticination divine : « Agité par les esprits, Montanus devint soudain comme possédé et pris de fausse extase (3). » Selon la description d'Eusèbe, le *raptus* extatique des Montanistes s'accompagne d'un grand désordre physique, de transports furieux, d'articulations incompréhensibles.

La crise montaniste a renforcé dans l'Église la défiance de la prophétie extatique. L'extase prophétique devient fausse et condamnable si elle implique la passivité absolue, l'effacement de la personnalité, l'obnubilation de l'esprit, les transports antécédents ou concomitants. Les Pères et les docteurs s'attacheront à définir une extase tranquille, un enthousiasme qui laisse l'esprit intact ; ils identifieront la fureur prophétique avec la mantique païenne, œuvre démoniaque. Ils insisteront sur

(1) TERTULLIEN, *De Virgin. vel.* 2.
(2) TERTULLIEN, *Adversus Marc.*, 4, 2.
(3) EUSÈBE, t. XVI, 9. Voir notre travail : *Note sur Christianisme et Mysticisme; Rev. de Met.*, 1908. — Voir DE LABRIOLLE : *La Crise montaniste*, 1913.

l'équilibre de l'esprit, sur la présence d'esprit, sur la pleine conscience, l'intelligence du prophète (1). Ils feront aux Montanistes cette objection qu'ils ont été dupes d'une fausse notion de l'extase, qu'ils n'ont pas su discerner les différentes acceptions bibliques du mot Extase : sommeil profond, excès d'étonnement, de crainte.

C'est qu'il y a un danger grave dans l'inspiration privée, surtout quand elle est ainsi : tumultueuse et irraisonnable. Elle tend à détruire l'organisation ecclésiastique. Elle remet tout en question. L'Église s'efforce de restreindre au profit de sa hiérarchie, le rôle des charismes et de l'initiative individuelle ; substituer aux explosions mystiques la solidité et la continuité d'une hiérarchie, absorber les charismes dans les sacrements, restreindre l'initiative individuelle au profit des clercs ; telle a été sa tâche constante. Comme l'a bien vu A. Comte, le Catholicisme restreint de plus en plus le droit d'inspiration surnaturelle. « Cette inévitable tendance à de vagues et arbitraires perturbations devient éminemment exceptionnelle, bornée à des cas de plus en plus graves, à des élus de plus en plus rares, à des temps de moins en moins rapprochés, et assujettie à des vérifications d'authenticité de plus en plus sévères. » L'organisation hiérarchique y supplée. Le catholicisme est constamment occupé, dans la vie individuelle ou collective, à augmenter graduellement le domaine de la sagesse humaine aux dépens de celui de l'inspiration divine. L'Église revendique pour elle-même

---

(1) V. p. ex. Suarez. Part. I, IX (t. III ; Sect. III). Effort du même genre chez Maïmonide. Il faut le concours de la raison et de l'imagination ; sans quoi il n'y a que des visions chimériques. (Guide II, 264 et suiv.)

Cela ne constitue, du reste, qu'un des aspects de la notion orthodoxe de la prophétie. Il faut en plus la conformité à l'Eglise et l'acceptation par l'Eglise ; en somme la doctrine, sans laquelle la prophétie ne vaut point. Par exemple, chez les Juifs, ce qui caractérise le faux prophète, c'est ou bien qu'il prêche contre la Loi ; ou bien qu'il annonce à faux. Les miracles ne valent pas sans la doctrine. Les caractères du prophète, d'après Ibn Khaldun, sont : 1° la transe ; 2° la pureté du cœur ; 3° la piété et les bonnes œuvres ; 4° la distinction parmi le peuple ; un parti ; 5° les miracles. (Macdonald, *The religious Attitude and Life in Islam*, 1909).

la lumière prophétique qui continue en elle la pensée divine du Christ. Le don de prophétie qu'elle possède, c'est son magistère oral et vivant qui, créant une tradition parallèle à l'Écriture, non seulement juge le sens de l'Écriture, mais fixe le contenu révélé de cette tradition avec une divine autorité. Ainsi l'Esprit collectif domine et absorbe l'esprit individuel : « Don habituel et permanent dans l'Église, tandis que dans les âmes individuelles, elle n'est qu'un saisissement passager de la vérité divine, la Prophétie atteste, non l'influence lointaine ou la visite fugitive, mais la présence intime, l'action calme et stable de l'Esprit Saint, qui confère à l'Église sa personnalité surnaturelle. Rien d'une transe divinatrice, mais la fonction normale d'un être qui a une pensée suivie et qui l'exprime. L'Église sait dans quelles conditions elle peut user de ce don, et elle est sûre de le posséder toujours (1). » L'Esprit Saint assiste perpétuellement l'Église. Seulement à toutes les époques de crise, profitant de l'affaiblissement de l'organisation ou de l'autorité, ou de l'affaiblissement de leurs notions, l'inspiration prophétique réclame ses droits. D'abord parce qu'elle correspond à une certaine modalité de la nature humaine ; et puis parce qu'elle repose sur une certaine théorie de l'Esprit. Il y a à la base d'un tel prophétisme la rencontre d'une notion et d'une aptitude. Le sujet est prédisposé aux automatismes et par sa constitution et par son régime ; il y est conduit par la doctrine de l'Esprit, force mystérieuse et toute-puissante, inexplicable puissance, envahissement de la nature humaine ; être en proie à l'esprit, c'est d'abord sortir de soi-même, c'est subir l'invasion d'une puissance supérieure, délirer. Une tradition s'établit. Chez beaucoup de sujets le désir de la glossolalie précède son appa-

(1) Clérissac, *le Mystère de l'Église*, 112.

Un phénomène du même ordre se retrouve en Israël, lorsque l'achèvement du Canon refoule la prophétie. Israël devient une religion du Livre et de la Loi. La révélation vient de l'interprétation de l'Écriture. Pourtant les droits de l'inspiration prophétique sont réservés. On attend des prophètes dans l'avenir. Une religion coupe malaisément le contact avec le surnaturel.

rition ; en particulier dans les sectes protestantes, pour qui l'Église primitive est l'Église vraie, la recherche des « charismes » est fréquente. Bovet fait remarquer très judicieusement que « plus une secte est biblique, plus il y a de chances pour que le parler en langues y apparaisse (1) ». La notion de la Pentecôte domine la glossolalie chrétienne. L'interprétation de la glossolalie comme xénoglossie est peut-être, elle aussi, dominée par un mythe ; n'est-elle pas la contre-partie du mythe de la Tour de Babel ?

Le culte du délire survit donc inévitablement aux répressions de la hiérarchie et le jeu de mots de Platon sur la mantique (2) est vrai de tous les temps.

A bien des époques, la prophétie reparaîtra sous cette forme étrange. Sans ce caractère d'incompréhensibilité, dira Irving, « rien ne prouverait que c'est bien l'Esprit-Saint qui parle et non pas un homme (3) ». Plus l'abolition du contrôle

---

(1) *Rev. d'hist. des religions*, 1901.

Voici la description d'une scène de glossolalie à Los Angeles, 1906. La prière confuse et simultanée devient toujours plus monotone : répétition incessante avec emphase croissante : O Jésus, viens, ô Jésus viens, ô Jésus! Enfin un seul gémissement et un seul soupir à travers la salle. L'impression est atroce et au plus haut point contagieuse. La scène est interrompue de temps à autre par le chant de quelques versets. Les convulsions commencent. Quand la confusion et l'excitation sont arrivées au plus haut point, commence la glossolalie. La réunion exulte ; et plus encore les baptisés en esprit. (Voir Pfister, o. c.). Même au cours de telles asssemblées, un petit nombre seulement de sujets se révèle glossolale ; A Gross Almerode, une dizaine de personnes ; à Port Glasgow, neuf ; vingt à Christiania. (Voir Lombard, III.)

Certains glossolales, victimes d'une confusion, qui s'était déjà manifestée dans l'histoire de l'Église, entre la glossolalie de type corinthien, et la xénoglossie décrite dans les Actes, ont cru que leur don les préparait à prêcher l'Évangile dans des pays étrangers ; ils ont été cruellement déçus. (Voir Henke, *The Gift of Tongues*. (*Am. J. of. Theol.*, 1909 ; 205.)

Toutes nos remarques pourraient s'appliquer à l'écriture automatique et au spiritisme.

La rencontre de l'aptitude psychologique et de la théorie peut se faire plus ou moins tôt. (Voir la curieuse observation d'interprétation tardive rapportée par Laignel-Lavastine, *Journal de Psychol.*, 1921, p. 590.)

(2) *Phèdre*, 244, 2.

(3) De même le pasteur Paul, de Steglitz, au cours du dernier réveil (*Die Heiligung*, déc. 1907) : « Quand quelqu'un est destiné à prophétiser de la manière que j'ai appris à connaître, il faut que Dieu puisse mouvoir la bouche de cet homme, comme jadis la bouche de l'ânesse de Balaam...

personnel se produit sous forme grossière, plus on est porté, dans un milieu religieux inculte, à croire que c'est bien la divinité qui agit.

Ainsi, à toutes époques, et surtout aux époques troublées, reparaîtront ces inspirés thaumaturges, ces enthousiastes créateurs de rêves, aux promesses apocalyptiques, aux appels lyriques : lyrisme intérieur et apocalypses fulgurantes, éclatant en d'étranges visions, en d'étranges et furieux élans. Et cela plus encore à mesure que seront proclamés les droits de l'inspiration privée. Les Anabaptistes concluent justement de la Réforme que si chaque individu peut s'approcher directement de Dieu et entendre sa voix, il peut aussi, une fois qu'il en est là, devenir un prophète. La prophétie des Camisards profite et des malheurs du temps, profond désespoir, ardente espérance, et de la disparition de tout clergé régulier, et de la prophétie savante d'un Jurieu (1).

Jurieu leur est favorable parce qu'aucun moyen ne peut faire cesser les convulsions et les extases des prophètes, et qu'en cet état ils disent des choses excellentes et divines (2). Mais les Camisards se heurtent à une bonne partie de l'opinion protestante (3).

---

il est dangereux d'avoir à exprimer des choses que l'on comprend... C'est pourquoi Dieu prépare ses prophètes de telle sorte qu'ils s'expriment exactement comme l'Esprit leur donne de le faire... On parle sans savoir ce qu'on dit. On se borne à suivre les positions que la bouche prend. »

(1) On consultera le *Théâtre sacré des Cévennes*. La plus récente étude est celle de Ch. Bost. (*Revue historique*, 1921.) — Du même auteur, *les Prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc*. (Paris, 1912, 2 vol.).

(2) *Lettres Pastorales*, III, 87.

(3) V. Hennebois, *Pierre Laporte, dit Rolland, et le prophétisme cévenol*, Genève. 1881. — Hugues, *Mémoires d'Antoine Court*. (Toulouse, 1889) — Antoine Court divise les Inspirés en deux classes : les Fourbes et les Fous. Voir à la page 385 la lettre de Pictet sur les Inspirés.

« Il ne faut pas croire que tout ce qui est extraordinaire procède de l'esprit de Dieu. Je conviens que toutes les bonnes choses que ces gens disent sont tirées de la parole de Dieu, qui est l'ouvrage du Saint-Esprit, mais il ne s'ensuit pas que ceux qui le disent sont inspirés; cela signifie seulement qu'ils ont une heureuse mémoire pour retenir ce qu'ils ont appris. » Le Consistoire de la Savoie à Londres condamne les prophètes en déclarant que les mouvements de ces inspirés n'étaient que l'effet d'une habitude volon-

* * *

Aux époques troublées, des prophètes se sont levés en Israël, pour remédier au grand mal de la nation : un sentiment moral très pur, beaucoup de bon sens et de profonde raison, associés à de hautes visions. L'oppression des Philistins, sous le roi Achab, la crise de la religion nationale, l'adoration du Baal syrien déchaînent les grandes voix prophétiques. Les déchirements de la nation, vaincue par les Édomites, les Assyriens, les Babyloniens, et traînée en exil, dictent les prédictions messianiques. Les prophètes font durer les espoirs déçus. Ils sont la conscience du peuple.

A mesure que le judaïsme tend à devenir plus religieux que national, les espérances messianiques, sans d'ailleurs abandonner tout à fait la félicité matérielle, se portent sur la régénération morale du monde et le règne de la Justice.

L'énergie religieuse s'exprime ainsi en inspiration et en appels contre le ritualisme étroit. Le mécontentement national et social le soutient et l'accueille. L'enthousiasme vainqueur dérive en prophéties. Le prophète est un mécontent et un enthousiaste (1).

* * *

L'Inspiration est bien connue. C'est un fait général et qui s'étend bien au delà du domaine religieux. La religion y ajoute

---

taire, tout à fait indigne de la Sagesse du Saint-Esprit; et qu'il y avait dans leurs discours des prédictions déjà réfutées par l'événement et des blasphèmes très dangereux à la religion ». — Court, *Histoire des Camisards*, p. 226. (Alais, 1819.)

(1) A. Chamberlain, *New Religions among the North American Indians* (*Journal of Rel. Psych.*, 1913), montre dans la nouvelle religion des Pueblos le rôle des visions et des extases. Les motifs de la ferveur religieuse des Indiens sont de deux sortes: patriotiques et éthiques ; la délivrance du joug étranger et l'établissement d'une vie meilleure, autonomie et moralité.

seulement la notion du divin, à laquelle, du reste, l'inspiration, même profane, est encline.

L'inspiration a bien des formes; impression de vérité, discernement des esprits, sentiment de ce qui doit être fait, de ce qui va se faire, de la présence ou de la volonté de Dieu, du sens de l'Écriture, révélation précise, ordres formels; sentiments d'élévation et de dépression, rapportés à une présence et à une action étrangère; appréhensions, angoisses, commotions internes, souffles, sensations de pesanteur, d'écoulement; automatismes sensoriels et moteurs. Tout peut être langage. Ainsi Mme de Krüdener interprétait comme l'ordre d'aller trouver tel ou tel personnage des sensations pénibles qu'elle éprouvait en s'en éloignant (1).

L'Inspiration se présente avec les caractères suivants : Interruption, disproportion, puissance contraignante (2). L'idée

(1) *Mémoires de Mme de Boigne*, II, 94-98. L'inspiration peut être tout à fait explicite. X..., élève de l'École Normale Sciences, protestant tiède, assiste à l'Oratoire à une réunion où M. C... demande des missionnaires pour le Zambèze. Il n'a pas le sentiment d'être appelé à partir. Cette même nuit, dans son sommeil troublé, il entend une voix qui l'appelle directement en répétant : « Qui seront ces gens-là ? » Et cette même voix répond en prononçant le nom de X... La troisième fois, il s'éveille et entend distinctement la phrase articulée à son oreille. Il voit là un appel de Dieu. Il s'offre à la mission et devient un missionnaire d'élite. — V. BÉNÉZECH, *Un appel de Dieu*. (*Journal de Psychologie*, 1907, 29.)

(2) On connaît le passage célèbre de NIETZSCHE : « Pour peu qu'on ait gardé en soi la moindre parcelle de superstition, on ne saurait en vérité se défendre de l'idée qu'on n'est que l'incarnation, le porte-voix, le médium de puissances supérieures. Le mot de révélation, — entendu dans ce sens que tout à coup « quelque chose » se révèle à notre vue ou à notre ouïe avec une indicible précision, une ineffable délicatesse,« quelque chose » qui nous ébranle, nous bouleverse jusqu'au plus intime de notre être, — est l'expression de l'exacte réalité. On entend, — on ne cherche pas : on prend, sans se demander de qui vient le don; la pensée jaillit soudain comme un éclair, avec nécessité, sans hésitations ni retouches, — je n'ai jamais eu à faire un choix. C'est un enchantement où notre âme démesurément tendue se soulage parfois par un torrent de larmes, où nos pas, sans que nous le voulions, tantôt se précipitent, tantôt se ralentissent; c'est une extase qui nous ravit entièrement à nous-mêmes, en nous laissant la perception distincte de mille frissons délicats qui nous font vibrer tout entiers, jusqu'au bout des orteils; c'est une plénitude de bonheur... Tout cela se passe sans que notre liberté y ait aucune part, et pourtant nous sommes entraînés, comme en un tourbillon, par un sentiment enivrant de liberté, de souveraineté, de toute-puissance, de divinité... Telle est mon expérience de l'inspiration. »

ou l'impression rompt le cours de la conscience et se présente avec une apparence de spontanéité et d'indépendance. Elle enrichit l'âme ; elle est nouveauté, surplus, plénitude. Enfin le sujet la subit et elle s'impose à sa réflexion ou à son action. L'Inspiration est excitation et impulsion ; excitation et puissance contraignante des pensées ; impulsion qui fait du sujet l'instrument actif de l'idée qui lui est soufflée.

Ce sentiment de passivité est à vrai dire l'essentiel : car la vie courante est pleine d'impressions ou d'idées qui surviennent, et elle a parfois ses trouvailles. Ce qui distingue l'inspiré religieux, c'est que non seulement il ne se les attribue pas, mais encore qu'il affirme qu'il est impossible qu'elles viennent de lui, et qu'il les rapporte explicitement à une intervention étrangère. C'est par là que l'inspiration est pour lui surnaturelle; par sa forme et aussi par l'excellence de son contenu, qui lui paraît dépasser sa nature; c'est la distinction et parfois le conflit d'une nature et d'une surnature ; d'un côté, le plan de la nature tel qu'il est connu par l'habitude, par la familiarité avec soi-même, la suite ordinaire des états psychiques, leur liaison avec ce qui précède, le retentissement en eux de tout l'état mental, le contrôle et la direction que l'on peut exercer sur eux, soit pour les appeler, soit pour les réprimer ; d'un autre côté, des états qui surgissent en dehors de toute attente et de toute préparation mentale, avec une excellence particulière et une marque d'irrésistibilité : spontanés, incoercibles, obligatoires, vifs, profonds, efficaces ; donc une invasion, une contrainte, un don merveilleux qu'on ne peut provoquer, même quand on s'y efforce (1).

Cette passivité, du reste, a ses degrés : ou bien simple conclusion logique, ou bien sentiment d'une action étrangère qui vient se mêler au sentiment de soi-même, et d'activité

---

(1) C'est pour sainte Thérèse la définition même du surnaturel : « J'appelle surnaturel ce que nous ne pouvons acquérir par nous-mêmes, quelque soin et quelque diligence que nous y apportions. »

personnelle que le sujet a gardé ; ou bien sentiment de passivité totale, toute coopération et toute possibilité d'inhibition étant levées.

LA GRACE

Une telle force s'appelle la Grâce, et toutes les religions la connaissent. Le Mana, ce « théoplasme », se décèle par l'arbitraire apparent de son intervention, qui contredit au cours ordinaire des choses, et par l'énergie particulière qu'il communique aux objets sur lesquels il se porte ; Grâce et Miracle, voilà les deux termes dont il est la synthèse confuse. L'inspiration est une grâce, c'est-à-dire un don de Dieu, c'est-à-dire Dieu même ; une grâce actuelle, et non point une qualité permanente ; une grâce gratuite qui fait éclater la puissance divine, plutôt encore qu'elle ne sert à la sanctification.

Entre les faits internes et la doctrine de la Grâce va se jouer l'inspiration. La doctrine, du reste, est en partie construite sur l'expérience, et la systématisation des faits que nous avons décrits. En partie elle est *a priori*, spéculation sur ces deux termes : Nature et Surnaturel, et sur leur rapport.

* * *

C'est précisément l'ambiguïté de la Grâce, qu'elle a souvent pour le croyant l'aspect de la nature, et que le discernement est malaisé. De sorte que souvent c'est par raison logique qu'il conclut à l'action de la Grâce plutôt qu'à celle de la Nature. S'appuyant sur le principe théologique qui veut que ce qui dépasse l'ordre créé dépasse la connaissance rationnelle, et dans la mesure où elles proclament ce principe, certaines théologies déclarent que l'état de grâce ne saurait être connu

naturellement par aucune créature, parce que la vie surnaturelle qu'il confère n'est pas une vie créée, ni créable, mais une participation à la vie même de Dieu. « Cet état surnaturel de notre propre être est inconscient, parce qu'il dépasse l'ordre créé, sur lequelle s'exerce notre connaissance naturelle. (1) » Tout ce qui est bon vient de Dieu, source de tout bien.

C'est pour la même raison que Kant déclare (2) que nous n'avons pas de marques auxquelles reconnaître les effets de la Grâce, parce que notre concept de cause et d'effet ne peut pas dépasser la nature. On peut admettre en théorie les effets de la grâce, mais en les déclarant inconnaissables et incompréhensibles (3). Car nous ne pouvons reconnaître nulle part un objet supra-sensible dans l'expérience ; vouloir percevoir en soi des influences célestes est une espèce de délire. Le sentiment de la présence immédiate de l'Être suprême et la distinction de ce sentiment d'avec tout autre, même le sentiment moral, serait du ressort d'une intuition, à laquelle, dans la nature humaine, il n'y a pas de sens correspondant.

Seulement le même principe théologique de la distinction du Surnaturel et de la Nature oblige d'admettre que le bien accompli par l'homme ne vient pas de lui ; dans la mesure précisément où on définira le bien comme surnaturel et dans

(1) Vacant, II, 205. C'est la révélation seule qui fait connaître l'existence et l'influence de la grâce et non pas la nature, incapable de la saisir, puisqu'elle est surnaturelle et « positivement indue à la nature ». La grâce n'a donc rien à voir avec la conscience psychologique, et elle entre dans l'âme sans correspondre à un besoin d'expansion de la nature humaine comme telle. Ainsi la grâce est objet de foi et non pas de fait ; nous ne connaissons pas nos actes bons comme surnaturels, nous ne les distinguons pas d'actes naturels semblables. L'homme se connaît comme concupiscence et liberté, et cette connaissance lui suffit. Il ne peut pas découvrir qu'il lui manque un principe d'activité. « L'homme peut savoir qu'il est capable de décisions fermes, d'efforts énergiques de volonté, que la répétition de tels actes engendre l'habitus, et que celui-ci donne la facilité et la vigueur dans l'opération... il ne pourra pas constater en lui le besoin d'un principe d'activité qu'il n'a pas. » *Dict. de Théol. cath.* art. Grâce.

(2) *Religion dans les limites de la raison*, p. 26.

(3) Kant ajoute une réserve pratique. On ne peut acquérir le bien par l'inaction; se défier entièrement de soi-même et compter sur un secours étranger énerve les forces de l'homme et le rend indigne de secours.

la mesure où l'on en distinguera la nature, au summum par conséquent, quand on supposera la nature déchue et viciée irrémédiablement (1). De sorte que la théologie rapportera à la Grâce les bons mouvements et les bonnes actions de l'homme. L'homme étant appelé à la vie surnaturelle et ses actes devant être proportionnés à cette fin, donc surnaturels, ils ne peuvent provenir que d'un principe surnaturel.

Mais la vie corrige la rigueur de la théorie. On dirait qu'il se fait une distinction entre la Grâce actuelle et la Grâce habituelle, et que ce qui est vrai de l'une, cesse d'être vrai de l'autre. La Grâce actuelle est illumination, inspiration : des lumières et des mouvements ; dans certains cas, un éclat, une puissance, une direction, une force d'entraînement qui l'élèvent manifestement au-dessus des pensées et des aspirations qui se succèdent dans la conscience, suivant les lois de la psychologie et de la logique. Elle peut prendre des allures impérieuses et apparaître comme une violence faite à la nature. Elle peut s'exercer si suavement qu'elle soit à peine remarquée. Au lieu d'un aspect radieux et triomphant, elle peut être perçue au milieu d'humbles dispositions. Et, de tout temps, des âmes religieuses ont prétendu agir par dépendance du mouvement de la grâce, par immédiate inspiration, par motion divine. Pour elles, le Surnaturel est revêtu des qualités extraordinaires que nous avons signalées, et se distingue « sensiblement et perceptiblement » des mouvements ordinaires. Il y a enfin les mystiques, ceux qui proclament la passivité totale.

Ainsi la Grâce évolue entre le jeu des sentiments et la spéculation théologique sur Nature et Surnature, liberté et

(1) Kant sera bon protestant quand il écrira : « Il se montre de temps en temps dans le cœur des mouvements vers la moralité qu'on ne peut s'expliquer et dont notre ignorance est forcée d'avouer : le vent souffle où il veut, mais tu ne sais pas d'où il vient. » En sens inverse, plus on donnera à la Nature, et plus on tendra à se passer de la Grâce ; pour Pélage, la grâce n'est qu'un surplus et un secours ; les bonnes œuvres naturelles sont, d'elles-mêmes, un « titre exigitif » à recevoir la grâce ; pour Molina, il y a une connexion infaillible entre la vie honnête naturelle et la concession de la grâce.

nécessité, Bien et Mal. Il faut toujours considérer simultanément l'action simultanée de ces deux termes (1).

LE MÉCANISME DE L'INSPIRATION

L'inspiration est le jeu d'un mécanisme mental que nous n'identifions pas avec notre moi. Elle est ce qui se passe en nous sans nous, et quelquefois contre nous. Elle a quelque analogie avec ces courants secondaires de la pensée, avec ce champ d'action secondaire, cette zone subconsciente que nous possédons tous et qui n'est pas orientée et dirigée par nos préoccupations principales.

Elle a, nous l'avons vu, différents degrés de hauteur et de complexité ; au-dessous du niveau normal, équivalente, supérieure ; plus ou moins étrangère à l'ordre actuel ou habituel des idées ; plus ou moins involontaire ; depuis l'impulsion contraignante, comme quand le prophète est contraint de parler et s'écoute soi-même, comme il écouterait un assistant, jusqu'à cette simple sollicitation, cette accélération qu'il y a, par exemple, dans la verve et dans l'improvisation.

La réaction du sujet est également variable ; du conflit à la pleine soumission, de l'intellection plus ou moins précise de ce qui se passe à la totale incompréhension, de la séparation totale, comme il arrive dans les états d'absence, dont la mémoire ne conserve aucune trace, à la collaboration.

Cette dissociation repose sur une aptitude psychologique, souvent renforcée par un régime ; mais elle est soutenue, nous

(1) C'est ce qu'EGGER a bien montré à propos de Socrate, dans son livre sur la Parole intérieure, 145 : « Pour l'ordinaire, la divinité des faits de sa vie intérieure n'était qu'une théorie née dialectiquement des principes de sa philosophie : c'était une conclusion, ce n'était pas une évidence. Mais parfois il se sentait forcé de nier sa personnalité : quelque chose de subit et d'imprévu se produisait en lui, qu'il ne reconnaissait pas comme sien... Ce phénomène spécial confirmait la théorie de la Providence, et de même cette théorie lui donnait un sens ; la doctrine justifiait l'apparence et l'expliquait. »

l'avons montré, par des traditions, par la contagion, l'exemple, les théories du sujet, l'exercice, la culture.

Deux ordres de faits concourent ici ; ce que Ribot appelle la Subconscience dynamique, c'est-à-dire l'élaboration, la productivité subconsciente; et une certaine interprétation que e sujet se donne de sa vie personnelle, de son Moi : en somme a Subconscience créatrice et la Subconscience interprétée.

Notre moi, c'est notre manière habituelle d'être, de réagir, le nous comporter. Dans le courant de la vie quotidienne nous ne sommes qu'un moi, par une sorte d'habitude constante et de rain de vie coutumier. Et certains d'entre nous sont parfaitement unifiés, en ce sens que leur vie est parfaitement ordonnée par rapport à certains centres d'intérêt, et parfaitement réglée uant à l'ordre de ses manifestations internes; rien d'inattendu ui surgisse, rien qui surprenne, l'âme est comme translucide elle-même, ou du moins tout ce qu'elle éprouve lui est entièrement familier, quant à son contenu et quant à son mode 'apparition. Cela se rencontre et dans les formes simples et ans les formes élevées de la vie psychologique, car une telle nité peut être don de nature, renoncement à la complexité, nification de la complexité. Une telle unité est l'expression u jeu pleinement harmonieux, sans obstacle et sans résistance, cette unité formelle, de cet acte d'aperception, de cette nthèse, sans laquelle il n'est point de conscience, ni de sentiment de soi.

Mais elle est menacée précisément par la complexité. Du oint de vue matériel, amples sont les données qui se présentent — parfois rebelles — à l'unification; rares sont les ractères tout d'une pièce, nombreux les cas où différentes ndances, plus ou moins antagonistes se combinent moins sément. Du point de vue formel, une division inévitable tablit entre la conscience claire et la conscience obscure, tre le champ d'aperception et ce qui gravite indistinctement tour; or cette riche matière confuse, parfois dominée et

informée par la conscience claire, plus souvent lui échappe e
en tout cas la déborde ; et la puissance d'unir, la synthèse
productrice de toute unité, a, comme toute fonction, ses insuf-
fisances et ses défaillances.

L'unité du moi se maintient ainsi le plus souvent, au centr
d'une large zone de pluralité psychique; par simplicité natu
relle, par effort volontaire, par indifférence. Par simplicit
naturelle, quand la diversité fait défaut, quand tout concour
naturellement vers l'unité. Par effort volontaire, quand nou
maintenons de parti pris notre manière d'être envers et contr
toutes les possibilités d'inflexion et de déformation ; dan
l'acte volontaire, il y a toujours le maintien de l'unité du moi
l'acte volontaire suppose un conflit entre ce qui est et ce qu
peut être ; mais le moi qui veut être, est et devient ce qu'i
veut précisément par le moi qui est. Par indifférence, quan
nous négligeons tout ce qui n'est pas notre façon habituell
d'agir et de sentir, quand nous laissons aller, sans les reteni
ni même les accueillir, toutes les diversions, toutes les invites
tous les commencements.

Mais, sous ce courant familier, bien des virtualités aspiren
à l'existence, remontent des profondeurs de la conscience
brisent l'unité apparente et factice, le fantôme créé par l'habi
tude, par l'orgueil et la paresse. C'est un autre aspect de nous
mêmes, et qui peut, suivant le parti que nous prenons, nou
paraître plus intime ou étranger. Souvent nous avons ainsi l
révélation inattendue de nous-mêmes. Devant une résolution
une illumination, nous nous reconnaissons : c'est bien nous
mais « nous ne nous en croyions pas capables », cela est au del
de nos habitudes, et de notre habituelle puissance volontair
c'est comme une génialité plus profonde et qui cependant e
nous encore, à cause de la parenté que nous sentons avec ell
et parce qu'après tout la nouveauté ne contredit pas absol
ment la familiarité, parce qu'elle surgit sur un champ prépar
Que ces deux conditions fassent défaut, qu'il y ait interru

tion et disproportion, et le moi nouveau, ou le phénomène nouveau, nous apparaît déjà comme une révélation étrangère; totalement étrangère, surprenante, inattendue, mystérieuse, quand elle rompt tout à fait et avec nos habitudes et avec ce que nous connaissons de notre nature.

C'est l'inspiration : l'inspiration, un mode particulier d'introduction dans la conscience d'idées, d'impressions, de mouvements dont l'élaboration échappe au sujet : soit qu'elle éclate sous forme brusque et soudaine, soit qu'elle mûrisse lentement. La forme, le procédé d'apparition du phénomène, concourt avec sa teneur, avec son contenu, pour donner au sujet l'impression d'une révélation, suivant les cas, intime et supérieure, extérieure, extérieure et supérieure; suivant les cas, et aussi suivant les théories. Ici reparaît le rôle du système et de la tradition que nous avons signalé à tant de reprises.

Inutile de s'étendre sur des caractères qui ont été bien décrits. L'inspiration est parfois actualisation brusque, création instantanée et sans préparation. Mais l'analyse psychologique montre le plus souvent que l'idée, qui semble tout à fait nouvelle, était déjà venue; seulement elle prend à certains moments une valeur singulière, et une singulière impressivité. On la voit souvent se trahir par plusieurs ébauches successives, s'enrichir peu à peu avant de s'imposer définitivement. On la voit aussi surgir par une sorte de tri, par une sorte de choix, d'un ensemble d'esquisses. C'est ainsi que l'analyse des documents esthétiques ou religieux apporterait d'assez importantes restrictions au dogme poétique ou religieux de la soudaineté, de l'impersonnalité, de la contrainte irrésistible.

La plupart du temps, c'est une rumination subconsciente qui prépare l'inspiration. Souvent nous pouvons suivre dans une demi-torpeur le jeu, les vagues apparitions, l'influence croissante, tout le cache-cache de certains thèmes intellectuels

ou affectifs (1); et nous sentons cela à divers degrés de profondeur : l'obscurité est plus ou moins épaisse autour de cette organisation; certains signaux lumineux, images qui sont la projection de la tendance en voie d'élaboration, ou le symbole de l'élaboration elle-même, la transpercent plus ou moins; une certaine saveur affective, un certain goût la trahissent plus ou moins. Parfois l'on sent assez longtemps de suite ce travail se poursuivre et se reprendre; certaines continuités de développement subconscient accompagnent les âmes sensibles et inventives.

Ainsi, du côté psychologique, on voit concourir dans l'inspiration la puissance créatrice de l'esprit, la synthèse brusque et instantanée, la nouveauté subite; la réflexion qui prépare et qui utilise; l'habitude qui maintient et qui prédispose; la génialité naturelle, la nature élaboratrice et féconde, qui s'exprime en mouvements subits et inattendus, qui s'apparaît à soi-même, dans une illumination, dans une vision synthétique. Ces instants de passivité transcendante succèdent souvent aux phases de préparation, d'effort et de désir. Un apport émerge, dont le sujet ne remarque point la formation, et dont il perçoit seulement la nouveauté. Cette révélation s'accomplit dans le saisissement brusque d'une émotion qui éblouit ou dans une sorte d'état de rêve, que favorise précisément la période préalable de tension mentale.

Mais l'inspiration s'arrête à des impulsions vagues, à une obscure croyance à sa propre transcendance, lorsqu'elle n'est point renforcée par une théorie. Au contraire, comme dans la religion, de sa rencontre avec un dogme, jaillit la certitude pleine et riche. Le sujet éprouve cela même que sa religion décrit; dans son « expérience psychologique » il retrouve les doctrines et les réalise progressivement. Cette invasion qu'il

(1) C'est ainsi que beaucoup d'artistes sentent vibrer en eux l'atmosphère, la nébuleuse musicale de l'œuvre, avant l'œuvre elle-même.

subit, ce n'est pas autre chose que la grâce divine; sa force et sa faiblesse rencontrent le jeu de cette puissance supérieure.

La situation, du reste, peut se compliquer. Les grandes oscillations de l'humeur nous montrent que l'invention joyeuse, les illuminations passagères, les touches mystérieuses accompagnent plus volontiers l'excitation; surtout si l'on n'oublie pas qu'il y a une agitation inquiète, douloureuse, et que bien des âmes religieuses éprouvent dans la détresse même et la désolation le contact avec l'au-delà. Les instants « sublimes » de la psychasthénie, ces instants où le sujet a l'impression de vivre pleinement et qui traversent, comme des éclairs, l'incomplétude habituelle, expliquent certaines formes d'inspiration. Comme aussi les exagérations du pithiatique, qui, sur les faits que nous avons décrits, accroche son autosuggestion et la réalise en accidents à grand tapage. Comme aussi les thèmes de grandeur et de persécution du paranoïaque et ses idées d'influence. Beaucoup d'inspirés relèvent nettement de la psychiâtrie; beaucoup en longent les frontières. Mais l'inspiration puissante et vigoureuse sait gouverner les prestiges. Chez les grands inspirés, le trouble mental ne fait que permettre au sentiment de s'objectiver. Les grands prophètes, les grands songeurs de l'Éternel et de l'Histoire plient leur excitation aux exigences d'une haute mission; ceux-là surtout, qui sont des organisateurs et chez qui le sens pratique n'abdique point en faveur d'un système délirant. La mission est orgueil social, mais il y a l'orgueil, conscience du génie, aussi bien que l'orgueil pathologique; l'exaltation, la foi, la ténacité peuvent s'associer ou non et plus ou moins au caractère psychopathique.

Que l'inspiration se lie aisément à la thaumaturgie, cela se comprend facilement, puisque l'inspiré vit dans le surnaturel. Le miracle, c'est l'aspect externe et physique de la grâce, comme l'inspiration en est l'aspect interne et psychologique.

Elle en peut dispenser, satisfaite d'elle-même; elle peut le réclamer, dans sa prétention à dominer même le monde physique. Le miracle ne fait que constater, exprimer le pouvoir causal de la foi, lorsque l'univers de l'inspiré ou celui de son temps sont tels que la foi n'est pas seulement source de représentations et de vie morale, mais qu'elle est en même temps force véritable, capable d'intervenir même parmi les forces physiques.

CHAPITRE III

LE FANATISME

Dans son beau livre sur les Maladies du Sentiment religieux, Murisier s'est trompé, je crois, sur le fanatisme.

Pour lui le fanatisme serait une forme pathologique du sentiment religieux, et sa forme sociale par opposition au Mysticisme.

Nous avons vu plus haut que le Mysticisme n'est point tellement antisocial. Et le Fanatisme n'est point tellement pathologique. C'est une réaction d'affirmation de soi et de défense des groupes sociaux. Les convictions collectives revêtent souvent une forme religieuse, quand bien même elles n'ont point pour objet une personnalité divine; et elles se déploient avec une singulière intransigeance. Cette erreur a pour conséquence qu'une partie du sujet échappe à l'auteur. Murisier n'étudie qu'un groupe de fanatiques : les individus, qui dans la solitude de leur conscience, ne trouvent que trouble, et n'ont la paix qu'au dehors ; ceux pour qui l'unification et le bonheur n'existent que dans l'action; ceux qui ont besoin de la certitude d'autrui pour créer la leur propre, et qui se jettent étourdiment, pour échapper à eux-mêmes, et dans l'action, et dans la certitude d'autrui.

Les religions aspirent inévitablement à dominer et à s'imposer. C'est leur volonté de puissance, leur mouvement naturel d'expansion, leur formule même de vie. Elles prétendent doublement à la vérité et à la force.

Religions nationales, elles ont la puissance d'expansion de la nation. C'est la nation qui a une mission dans le monde et qui la réalise. Mais la religion nationale a la religion de cette mission. Il est vrai que les religions nationales tolèrent la plupart du temps d'autres religions et ne prétendent pas toujours à l'universalité ; précisément parce que, pour les professer, il faut appartenir à la nation, et que cette condition fait une distinction irréductible et qui s'oppose à l'assimilation universelle que poursuivent les religions universalistes. Donc l'exclusivisme national, jusqu'à un certain point, limite le fanatisme.

Par exemple en Israël, l'étranger est d'abord simplement toléré, s'il s'astreint à certaines règles. Mais comme le Judaïsme est à la fois nation et religion, que, d'une part, il maintient jalousement les cérémonies et les rites qui isolent le peuple juif dans sa sainteté prophétique et son particularisme rituel, que, d'autre part, il fait appel à tous les peuples, à mesure que s'accentue cette dualité, Israël admet des prosélytes, qui adoptant le monothéisme et les principes fondamentaux de la moralité juive sans se soumettre à la circoncision, ni observer les lois cérémonielles, vivent, pour ainsi dire, en marge du judaïsme. Seulement les religions nationales souffrent souvent du voisinage, et persécutent, moins pour assimiler que parce qu'elles ont besoin de se défendre. Et en tout cas, elles ne reconnaissent aux autres religions que les droits que l'État reconnaît aux autres États.

Lorsque la religion et la nationalité se présentent dissociées, le pouvoir spirituel, l'organisation ecclésiastique aspirent au pouvoir total et à l'unité de société. Le Dogme aspire à faire l'unité des esprits. D'où, lorsqu'une Église est à sa période de croissance, de force et d'expansion, lorsqu'elle domine la société civile et prétend convenir à toute l'humanité, l'ambition de régner totalement et de maintenir dans ses rangs une implacable discipline.

Saint Thomas, après saint Augustin, expose que la maison de David ne peut pas avoir la paix jusqu'à ce qu'Absalon, le fils qui s'est révolté contre son père, ait disparu. La rigueur sauve : elle est une marque d'amour. Tout péché d'hérésie est un crime social. L'Église en déduit que l'hérétique opiniâtre, par son péché, a mérité, non pas seulement d'être séparé de l'Église par l'excommunication, mais encore d'être exclu du monde par la mort, comme corrompant la foi, qui est la vie de l'âme ; ce qui entraîne la subordination du pouvoir civil au pouvoir religieux (1), et l'organisation de la persécution. L'Inquisition est un des exemples les plus connus et les plus parfaits de cette organisation. Les moyens de la persécution varient, du reste, suivant la puissance du groupe sacerdotal ; exécutifs, comminatoires, ou seulement symboliques, comme est devenue de nos jours l'excommunication. Lorsque le pouvoir d'une Église est contrebattu par d'autres, ou lorsqu'il survit au sein d'une société que ses principes n'inspirent plus et qui s'est affranchie de toute théocratie et de toute immixtion des pouvoirs ecclésiastiques, — car le succès du fanatisme dépend de la domination de l'Église dans l'État, — l'Église montre, à tout le moins, une répugnance agressive pour tout ce qui sort des idées traditionnelles et des habitudes courantes.

De même les Sectes sont souvent agressives ; l'étroitesse des petits groupes spirituels se dédommage du renoncement par l'orgueil, et ils ne souffrent pas volontiers la médiocrité commune.

Ce ne sont pas les religions, pas même celles qui en apparence se réclament du libre examen, qui apportent la liberté religieuse. Si la Réforme a favorisé indirectement l'établissement d'un régime de liberté et de tolérance, ce n'est ni par ses principes, ni par ses méthodes ; c'est parce qu'elle a brisé

---

(1) Pègues, *Commentaire*, X, 229 et suiv.

l'unité de l'Europe chrétienne, opposé puissance à puissance. L'affirmation de la liberté religieuse est née de la persécution ; la pratique de la liberté, des causes qui ont mis en échec la persécution.

* * *

Le fanatique est intolérant, passionné pour le triomphe de sa foi, insensible à tout, prêt à employer, pour convertir ou pour anéantir, la violence morale ou physique.

Ainsi vont d'abord toutes passions, celles du moins qui exigent autrui. L'Amour violent est dominateur et au besoin destructeur. Il exige retour et soumission. L'Amour exigence est une forme de l'amour, aussi bien que l'Amour don.

Mais le fanatisme puise aussi sa force dans la nature même de la certitude. La Certitude, contrainte pour le sujet, volontiers devient contrainte extérieure. L'Universalité qui est sa forme, tend à universaliser au dehors : universaliser notre certitude ; contraindre autrui. Et d'autant plus que la certitude est plus indémontrable, et que par conséquent l'esprit se dépense moins dans la démonstration, et se console moins de la contradiction présente, par l'espoir que la démonstration triomphera tôt ou tard. Et d'autant plus aussi, que le sujet peu moins se démontrer à soi-même (1).

On vise à communiquer à autrui, par la violence, ce qui ne peut se communiquer par la douce persuasion ; la vérité par la force, à défaut de la force de la vérité.

Le fanatisme est bien, comme l'a vu Renouvier, l'ardeur de travailler par tous les moyens possibles à forcer chacun de croire et de confesser ce que l'on croit et professe soi-même.

---

(1) C'est ce qu'a bien vu STENDHAL. *De l'Amour*, 15 : C'est parce qu'on ne peut se rendre compte du pourquoi de ses sentiments que l'homme le plus sage est fanatique en musique.

assimiler per fas et nefas la conscience d'autrui à la nôtre. Et si cette assimilation est impossible, persécuter, supprimer autrui. La vérité, dans l'esprit qu'elle possède, tend à s'imposer matériellement. Le fanatique croit n'être qu'un instrument de la vérité.

Il y a donc quelque raison au double sens du mot dogmatisme ; au sens vulgaire : assurance, autoritarisme : au sens philosophique : atteindre la vérité en elle-même. Et dans l'extension du mot fanatisme, d'abord religieux, à toutes les formes de l'intolérance.

***

Le mot s'est appliqué d'abord aux extatiques, vaticinant dans l'enthousiasme, à ce point qu'on a pu supposer qu'il n'était que la transcription défigurée d'un mot grec, comme φρενετικός ou φαινητικός (1).

Ce sens religieux s'est maintenu longtemps. Bossuet appelle fanatiques « ceux qui croient que toutes leurs rêveries leur sont inspirées », ceux qui sont conduits non par la raison et la prudence, mais par l'instinct et un élan soudain.

Nicole identifie illuminés et fanatiques. Ils présentent, d'après lui, trois caractères :

1° Ils se donnent la liberté d'expliquer l'Écriture et leur fantaisie, sans consulter la tradition et la doctrine de l'Église ;

2° Une faiblesse d'esprit présomptueuse leur fait prendre pour lumière et inspiration de Dieu tous les effets d'une imagination surchauffée ;

3° Ils ont le désir orgueilleux de s'élever à une vie intérieure et surnaturelle, éloignée de l'ordre commun.

---

(1) Mais des textes précis le mettent, sans doute possible, en rapport avec Fanum. (Voir DAREMBERG et SAGLIO. *Dict. mot Fanum* ; GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle*, 1912, p. 301.

Dans le même sens, Melanchton entend par fanatiques, « les enthousiastes », qui, par delà la parole révélée de Dieu, attendent l'inspiration céleste de l'Esprit.

Leibniz, imitant Locke, se sert volontiers du mot Enthousiastes, pour désigner ceux qui croient sans fondement que leurs mouvements viennent de Dieu.

L'Enthousiasme substitue la vue et le sentiment à la raison; il est inspiration, c'est-à-dire imagination animée par la passion, et mémoire heureuse.

De même, Kant définit le Fanatisme « cette folie qui croit à une inspiration immédiate et à une grande intimité avec les puissances du ciel » (1).

Ainsi le sens d'inspiration divine, réglant la conduite, est le sens originaire et a longtemps prédominé. C'est au contraire le sens d'obligation et de contrainte qui aujourd'hui prédomine. Il était à vrai dire enveloppé dans le premier. Mais la contrainte, le *Compelle intrare,* allait si bien de soi que le fanatisme naïf ne s'apercevait même pas comme tel. Aujourd'hui, c'est le seul sens qui subsiste, le mot s'étant laïcisé, ayant perdu cette référence immédiate à l'inspiration, ne servant plus qu'à caractériser la puissance d'expansion, l'exigence de conformisme. Fanatisme est intolérance et dénomme toutes les intolérances.

* * *

W. James a écrit que les hommes, dont le caractère est impérieux et agressif, sont seuls exposés à devenir fanatiques. Ce n'est pas absolument exact. Il y a un fanatisme par force, mais aussi un fanatisme par faiblesse, et un fanatisme par

(1) *Krankheiten des Kopfes*, 221, et *Critique du jugement* (Barni, I, 194), « cette illusion qui croit voir quelque chose au delà des limites de la sensibilité, c'est-à-dire qui consiste à rêver avec de purs principes ».

entraînement. De plus, même dans le premier cas, le caractère impérieux et agressif n'est peut-être qu'une circonstance adjuvante du fanatisme et un trait surajouté. L'élément essentiel est sans doute le rétrécissement de la conscience dans la Certitude, et la suggestion d'activité de la Certitude.

Il y a donc dans le Fanatisme un certain nombre de principes à l'œuvre ; et ils se combinent plus ou moins.

L'exagération de la Certitude; certaines formes de caractère; l'état ethnique ou social qui admet plus ou moins la violence, la rigueur, la cruauté, la barbarie, la pression sociale, la société religieuse plus ou moins persécutrice, s'imposant plus ou moins à l'individu); un besoin de défense; une suite de l'ascétisme: l'austérité de l'âme sainte se tournant aisément en cruauté.

On peut distinguer plusieurs types de Fanatiques :

I. — Le Fanatisme par excès, par force, par puissance, par débordement de certitude.

Un tel fanatique se considère comme un instrument divin; c'est un exalté tenace, souvent déséquilibré, qui sur une révélation intérieure bâtit le thème d'une mission, œuvre de foi et d'orgueil. Cette mission, il veut la remplir, de gré ou de force, en convertissant ou en supprimant. Souvent il s'est préparé par un régime ascétique à la domination de l'idée envahissante et directrice à laquelle il est en proie. Il s'est créé des habitudes intellectuelles qui lui ôtent le pouvoir ou le vouloir d'idées différentes. La certitude déborde; partialité aveugle ou exclusive, fureur de sang.

Le fanatique est ici tout près du paranoïaque, qui, persécuteur, est lui aussi débordant de certitude; qu'il suffise de rappeler le persécuté du type Falret-Lasègue avec son mélange de grandeur et de misère, et sa persécution en réponse à celle qu'il subit; ses réactions violentes de défense; et plus précisément encore le raisonnant, le persécuté persécuteur, qui, sous l'empire d'une idée délirante, emploie toute son intelligence et

toute son activité anormale non pas à la construction d'un roman délirant, mais bien à l'assouvissement de sa passion morbide. Le fanatique que nous décrivons n'attaque pas que pour se défendre, et pour sa propre protection. Il vise à assimiler autrui à soi-même, à imposer sa personne ou sa vérité, à détruire qui ne partage pas ses croyances. Il agit non seulement en présence de la vérité, mais pour imposer la vérité.

De même il y a des raisonnants ou des interprétants dans le délire de qui entre une idée sociale et dont ils se font l'instrument. Déséquilibré et exalté, le régicide est un violent, un exalté combatif, chez qui se forme la conviction d'une grande œuvre, la croyance à la foi orgueilleuse et altruiste, qu'il est un justicier et un martyr; conviction obsédante et dominatrice qui est parfois accompagnée d'hallucinations. Son acte, longtemps conçu, prémédité, préparé, est la conséquence de cette idée obsédante, à laquelle il succombe, déchargeant par un crime son esprit du poids et du martyre de son idée.

II. — Le fanatisme par besoin de stabilité; le fanatisme par faiblesse, qui poursuit en autrui son propre doute; l'homme, que l'opinion contraire ou que la seule pensée qu'il y a des hommes qui ne pensent pas comme lui, bouleverse, ébranle dans sa certitude, et qui s'élance contre les dissidents pour rétablir sa paix intime. Sorte de fanatisme passif et de loyalisme exaspéré dans un esprit étroit, épris d'une intense fidélité; souvent aussi vanité souffrante, malheureuse, inquiète, aux abois, dès qu'on la blesse le moins du monde, réaction de défense et besoin de s'exciter soi-même : « N'est-ce pas que les âmes faibles attachent à la destruction une idée d'audace et de puissance? (1) »

III. — Le fanatisme social, par dévouement absolu à la secte; fanatisme emprunté, subi. Nous avons assez parlé de

---

(1) Vauvenargues, 54.

l'interaction sociale, de l'entraînement collectif pour être dispensés d'insister,

Toutes ces formes essentielles peuvent naturellement se combiner. La foi du Meneur dépend souvent de l'action qu'il exerce : elle s'affermit en se communiquant ; la combinaison du premier et du second type est plus fréquente qu'on ne croit. Le fanatique est le plus souvent un homme de tempérament exalté et jaloux de son importance, dupe de son excitation et de sa chaleur oratoire, qui a besoin de s'exciter contre ses déceptions et ses inquiétudes ; volontiers il vitupère (1). Plus vive est l'exaltation, moins elle souffre les divergences. On se tue pour une nuance, dans les moments d'exaltation (2).

Ici encore une doctrine soutient plus ou moins l'explosion sentimentale : l'honneur, la gloire de Dieu.

***

Charité et fanatisme se sont souvent alliés au lieu de se combattre. Beaucoup de persécuteurs ont un ardent amour des hommes, et même de leurs victimes. C'est que la racine du fanatisme est dans un excès de certitude, dans une certaine incapacité mentale à la doser et la contenir. C'est pourquoi la tolérance est une vertu intellectuelle : défiance à l'égard de l'impérieuse certitude, de la foi absolue et sans réserve : relâchement du rapport entre certitude et vérité ; compréhension que soi-même ni personne ne comprend tout, qu'on n'a point raison tout seul et à l'exception des autres : sentiment de relativité de la connaissance, compréhension de l'incompréhension

(1) Voir, par exemple, l'intéressant chapitre de Grisar, *Psychologie des Scheltens*, dans son *Luther*, II, 63.

(2) Et comme Renan le fait remarquer, souvent, de toutes ces discordances sort une doctrine unique et un accord parfait règne ou paraît régner entre les disciples de gens qui se sont anathématisés.

et du refus d'autrui ; connaissance de l'esprit et des esprits ; au terme serait la tolérance par scepticisme.

La tolérance suppose donc l'affinement de la vérité et la critique de la connaissance ; à moins qu'elle ne les anticipe par un sentiment confus ; mais elle s'enhardit et se développe en même temps qu'eux.

Elle est aussi, je le sais, passivité indifférente, ou caractère débonnaire et faiblesse morale ; ou relativisme sentimental ; sentiment qu'il y a chez tous des sentiments communs qui peuvent s'exprimer par des idées différentes et par des actes différents ; ou, comme chez le mystique, croyance que les formules ne sont que des approximations ; ou bien encore humilité : que chacun rentre en soi-même et s'occupe à corriger sa vie et non pas à condamner les autres ; ou bien encore respect des personnes et des volontés ; ou bien encore charité absolue.

Mais elle est aussi et surtout peut-être, l'effet de la limitation des groupes sociaux les uns par les autres et de leur pénétration mutuelle.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

LA CONVERSION

LA FORMATION D'UN SYSTÈME

Pour distinguer et opposer, nous étudierons d'abord à grands aits la formation lente, volontaire, personnelle, progressive e croyances, qui est changement de point de vue et changeent de vie, qui est adhésion ardente et souvent passionnée, à qui pourtant manquent certains des traits essentiels de la onversion. Rousseau nous offre un exemple excellent (1).

Une certaine insatisfaction sociale, défiance et peut-être gueil, le sentiment que son bonheur n'est point parmi les ommes, de bonne heure et toujours le ramène à soi, à la ntemplation de soi-même, à la méditation de soi-même, à la cherche de sa véritable fin. Un christianisme paisible, nfluence de Mme de Warens, la solitude champêtre, vaient rendu « dévot presque à la manière de Fénelon ». rsqu'il quitta sa douce retraite, il ne trouva rien dans le onde qui pût flatter son cœur ; il y vécut jusqu'à quarante ans

(1) *Rêveries du promeneur solitaire*, 3e promenade.

« entre la sagesse et l'égarement... au hasard, sans principes bien décidés par sa raison ».

Dès sa jeunesse il s'était fixé cette époque de quarante ans comme le terme de ses efforts pour parvenir ; il était résolu dès cet âge de passer le reste de ses jours, au jour le jour, sans plus s'occuper de l'avenir. Donc il quitta « le monde et ses pompes » et soumit son intérieur à un examen sévère. Il voulait se faire une religion. Une révolution se faisait en lui, un autre monde moral se dévoilait à ses regards.

La philosophie moderne, dogmatiquement athée, avait ébranlé toutes ses certitudes :

« Ils ne m'avaient pas persuadé, mais ils m'avaient inquiété. Leurs arguments m'avaient ébranlé, sans jamais m'avoir convaincu ; je n'y trouvais pas de bonne réponse, mais je sentais qu'il y en devait avoir. Je m'accusais moins d'erreur que d'ineptie, et mon cœur leur répondait mieux que ma raison (1). »

Il cherchait donc la réponse, qui, muette encore, l'empêchait pourtant déjà de se laisser convaincre. Fallait-il se laisser ballotter par les sophismes de telles gens, dont la bonne foi n'était même pas certaine ? Il fallait chercher, fixer ses opinions et ses principes pour le reste de sa vie.

Ce projet s'exécuta lentement et en plusieurs fois, mais avec tout l'effort et toute l'attention dont il était capable. Tout son repos, tout son sort en dépendait. Ce fut d'abord un « labyrinthe d'embarras, de difficultés, d'objections, de tortuosités, de ténèbres ». Il fallut beaucoup de courage pour persister et pour arriver à la profession de foi du Vicaire Savoyard ; dès lors il resta tranquille dans les principes qu'il avait adoptés, après une méditation si longue et si réfléchie.

Sans doute, il sait bien que les préjugés de l'enfance et les vœux secrets de son cœur ont fait pencher la balance du côté le plus consolant :

(1) *Rêveries*, 3e promenade, 232. (Éd. de 1783.

« On se défend difficilement de croire ce qu'on désire avec tant d'ardeur ; et qui peut douter que l'intérêt d'admettre ou rejeter les jugements de l'autre vie ne détermine la foi de la plupart des hommes sur leur espérance ou leur crainte ? (1) »

Mais il avait aussi intérêt à ne point perdre cette vie pour une vie imaginaire, et il avait cherché en toute conscience, craignant avant tout de se tromper.

Sans doute aussi il n'avait pas levé à son entière satisfaction toutes les difficultés qui l'avaient embarrassé. Mais, dans ces questions presque impénétrables, il avait toujours adopté le sentiment le plus croyable, sans s'arrêter aux objections qu'il ne pouvait résoudre, « mais qui se rétorquaient par d'autres objections non moins fortes dans le système opposé » (2). De cette manière, si l'on se trompe, on a fait du moins tout ce qu'on a pu : « Voilà le principe inébranlable qui sert de base à ma sécurité. »

Ainsi une sécurité suffisante et tranquille, qui n'est pourtant point une certitude intempérante et aveugle, et qui ne se dissimule point ses faiblesses. Il persévère dans ses principes fondamentaux adoptés par sa raison, confirmés par son cœur « et qui tous portaient le sceau de l'assentiment intérieur dans le silence des passions ».

Les difficultés nouvelles ont pu l'inquiéter ; elles n'ont pu l'ébranler. Il savait, il sentait que tout ce corps de doctrine solide et bien lié, formé avec tant de méditation et de soin, reposait sur sa raison, son cœur, tout son être. Il y trouvait une convenance parfaite entre son âme et le monde, et dans ce système, résultat de ses recherches, tous les appuis dont il avait besoin pour supporter les misères de la vie.

N'y avait-il pas là de quoi le soutenir contre ses persécuteurs et le rassurer dans ses épreuves ? « Toutes les plus vives

---

(1) *Ibid.*, 234.
(2) 235.

peines perdent leur force pour quiconque en voit le dédommagement grand et sûr » (1).

Sans doute, au milieu de ces épreuves, des intervalles d'inquiétude et de doute venaient de temps à autre ébranler son espérance et troubler sa tranquillité. Les objections qu'il n'avait pu résoudre prenaient de la force, profitant de son découragement. Était-il donc seul sage ? N'était-il que dupe? Et il était prêt à s'abandonner au désespoir, perdant tout l'appui d'espérance et de confiance qu'il s'était ménagé pour l'adversité.

Mais ces crises étaient courtes, et devenaient plus rares et plus rapides ; si bien qu'elles n'avaient même plus la force de troubler son repos ; « légères inquiétudes qui n'affectent pas plus mon âme, qu'une plume qui tombe dans la rivière ne peut altérer le cours de l'eau » (2). Car il sentait que délibérer à nouveau était inutile : il faisait crédit à des sentiments « adoptés dans la vigueur de l'âge, dans toute la maturité de l'esprit, après l'examen le plus réfléchi et dans des temps où le calme de ma vie ne me laissait d'autre intérêt dominant que celui de connaître la vérité » (3). Vieux et troublé par la détresse et les mystères affreux qui l'environnaient, allait-il s'ôter à plaisir toutes ressources qu'il s'était ménagées, et donner plus de confiance à sa raison déclinante? Non, il s'en tient à la raison, à sa raison, et raisonnant avec soi-même, il parvient à ne plus se laisser ébranler.

Il s'accoutuma si bien à cette confiance tranquille qu'aucune doctrine ne vint plus l'émouvoir, ni troubler son repos. Non que des doutes décourageants ne revinssent de temps à autre, mais parce qu'il savait s'y refuser et leur opposer les principes anciens de sa certitude :

« Tombé dans la langueur et l'appesantissement d'esprit, j'ai oublié jusqu'aux raisonnements sur lesquels je fondais

(1) *Ibid.*, 239.
(2) *Ibid.*, 241.
(3) *Ibid.*, 242.

ma croyance et mes maximes ; mais je n'oublierai jamais les conclusions que j'en ai tirées avec l'approbation de ma conscience et de ma raison et je m'y tiens désormais. Que tous les philosophes viennent ergoter contre : ils perdront leur temps et leurs peines. Je me tiens pour le reste de ma vie en toute chose, au parti que j'ai pris quand j'étais plus en état de bien choisir (1). »

Voilà donc un système, monté peu à peu, sous la pression de motifs sentimentaux, en présence de la vérité; système qui satisfait les vœux éternels du cœur, et qui fait contrepoids à la persécution (2) ; mais qui s'accorde pourtant avec l'Univers,

(1) *Ibid.*, 245.

(2) Rousseau persécuté se réfugie dans ses rêveries confuses. Il ne songe point à se retourner contre ses persécuteurs. Son naturel est « bien épuré de toutes passions irascibles » (*Rêveries*, 321.) Et s'il a de la répugnance pour les hommes, en qui d'abord il a mis trop de confiance, il n'a point de haine : « Je m'aime trop moi-même pour haïr qui que ce soit. Ce serait resserrer, comprimer mon existence. » *Ibid.* Du reste il répond aux événements pénibles par des sentiments de bien-être. « Dans toutes les misères de ma vie, je me sentais constamment rempli de sentiments tendres, touchants, délicieux qui, versant un baume salutaire sur les blessures de mon cœur navré, semblaient en convertir la douleur en volupté. » *Ibid.* 347.

A cette disposition naturelle, Rousseau ajoute des habitudes de défense ; il réduit la persécution à une sorte de gène matérielle, dépouillée d'intention hostile.

« L'homme sage, qui ne voit dans tous les malheurs qui lui arrivent que les coups de l'aveugle nécessité, n'a point ces agitations insensées; il crie dans sa douleur, mais sans emportement, sans colère ; il ne sent du mal dont il est la proie que l'attente matérielle; et les coups qu'il reçoit ont beau blesser sa personne, pas un n'arrive jusqu'à son cœur. » *Ibid.* 355.

Enfin il se réfugie dans l'estime de soi-même, dans l'amour de soi-même, renonçant aux passions sociales, à l'amour-propre, et il arrive ainsi à l'indifférence. Il est vrai qu'il n'en jouit qu'autant qu'il est isolé des hommes : « Le persécuteur que je ne vois point est nul pour moi. 362. » Au milieu des hommes il est tout aussi « facile à troubler, à navrer, à indigner qu'auparavant ». « La présence de l'homme haineux m'affecte violemment. 362. » Il y a peut-être sous ces oscillations, comme Rousseau l'indique lui-même, un rythme naturel :

« Tout vient également d'un tempérament versatile qu'un vent impétueux agite, mais qui rentre dans le calme à l'instant que le vent ne souffle plus; c'est mon naturel ardent qui m'agite, c'est mon naturel indolent qui m'apaise... Tous les événements de la fortune, toutes les machines des hommes ont peu de prise sur un homme ainsi constitué... Je suis ce qu'il plaît aux hommes, tant qu'ils peuvent agir sur mes sens, mais au premier instant de relâche, je redeviens ce que la nature a voulu ; c'est là, quoi qu'on puisse faire, mon état le plus constant, et celui par lequel, en dép t de la destinée, je goûte un bonheur pour lequel je me sens constitué. » 366.

avec la constitution de ce monde et l'ordre physique ; système ébranlé par des doutes, mais qui trouve en soi-même et dans son contenu et dans sa formation, réponse aux doutes ; système où la part de l'élan naturel est grande, où celle de la réflexion et de la volonté est plus considérable encore, et qui prend sa force en grande partie d'être un système.

Rien ne survient qui paraisse étranger à la nature. Rien, sinon ces élans d'amour, au delà des choses terrestres et finies, incapables de remplir le cœur ; rien, sinon la gratitude d'exister, la lumière intérieure ; rien, sinon les extases rêveuses du Promeneur solitaire. Mais tout cela entre dans le système, y concourt, se déroule devant l'esprit, comme un moment de la nature intime, comme un mouvement de la Nature. Point de choc de transcendance dans la religion naturelle ; point de bouleversement sacré dans une âme naturelle, dans cette « belle âme ».

CHANGEMENT ET CONVERSION

Le phénomène de la Conversion nous permettra d'analyser de plus près et aussi de vérifier nos conclusions précédentes. Nous avons étudié la foi comme habitude, état, et aussi comme acte, aux moments vifs de l'affirmation explicite et consciente de soi. La Conversion nous met en présence d'une autre catégorie de mouvements vifs, et plus vifs encore. Car il s'agit du choc, de l'entrée en possession avec tous ses émois, et non plus de l'usage plus paisible ou de l'appropriation méthodique. Nous y verrons plus à nu les ressorts de l'âme religieuse. Celui qui entre dans une Église ou qui en sort, le plus souvent ne le fait pas sans d'importantes tergiversations et des discussions avec soi-même.

De tous les faits religieux la Conversion est celui qui, probablement, a été le mieux étudié par les psychologues.

Cela nous permettra d'être brefs et de ne retenir que ce qui intéresse directement notre sujet.

Nous avons déjà dit que la conscience religieuse peut se constituer et se développer sans choc ni heurt, sans à-coups, soit qu'elle se borne à se confirmer par l'habitude et la pratique et que l'âme du croyant s'adapte en quelque sorte mécaniquement à son Église ; soit par harmonie et harmonisation croissante de la religion et de l'âme, — sentiment et intelligence. C'est ce que James appelle le développement rectiligne sans crise (1) ; et il va sans dire que la marche inverse existe, et qu'on peut sortir d'une Église par le même procédé. De cette systématisation régulière, calme et progressive, Jean-Jacques nous a fourni un exemple excellent.

Au cours de ce développement rectiligne, il peut y avoir, du reste, des moments privilégiés, des périodes d'accélération, des instants d'illumination et, inversement, des temps morts, des espaces neutres. Le progrès lent, — dans toutes les formes d'acquisition et d'apprentissage, — est compliqué de périodes de progrès brusque et parfois instantané. Il y a de véritables crises religieuses d'élargissement, d'appropriation plus parfaite (2). Mais ce ne sont pas là à proprement parler des conversions. Le mot implique qu'il y ait négation, renoncement, rupture, changement de direction et d'attitude.

---

(1) Je renvoie aux exemples cités par James, *Variétés*, p. 70 et suiv. — Laberthonnière, *Philosophie religieuse*, 297, cite Mgr Gay comme type du christianisme paisible, de la conversion sans heurt, sans crise et comme par progrès naturel.

(2) Voici un document tiré du *Journal* et des *Pensées de chaque jour*, d'Élisabeth Leseur, p. 95 :

« Ces instants-là ont été pleinement, surnaturellement heureux ; j'ai senti vivre en moi, présent et m'apportant un amour ineffable, le Christ béni, Dieu même ; cette âme incomparable a parlé à la mienne, et toute la tendresse infinie du Sauveur a passé un instant en moi. . Le Christ triomphant, le Verbe Eternel... a pris possession de mon âme pour l'éternité en cette minute ineffable ; je me suis sentie renouvelée par Lui jusqu'aux profondeurs, prête à la vie nouvelle, aux devoirs, à l'œuvre voulue par sa Providence. Je me suis donnée sans réserve et je Lui ai donné l'avenir. »

En effet, la conversion suppose une interruption, un conflit, le sentiment de la rupture entre le moi d'avant et le moi d'après. Telle est la conversion véritable, qu'elle soit passage de l'état d'incrédulité à l'état de croyance, ou simplement de l'état de relâchement à l'état de ferveur (1) et quel que soit l'état initial, hostilité, doute, indifférence, tiédeur. Sous cette seconde forme, il est évident qu'elle s'apparente davantage avec le développement rectiligne avec sursauts intenses et brusques, que nous décrivions, il n'y a qu'un instant.

On peut se demander avec Schérer (2), si le passage de la foi naïve ou implicite à la foi critique ou consciente de soi n'est pas inévitablement marqué par une crise. Mais je ne crois pas comme lui que, toujours et dans tous les cas, cette crise soit provoquée par « la négation qui détermine le doute, qui s'accomplit par l'examen et qui donne naissance à la science religieuse ». De telles crises se produisent très fréquemment dans le monde moderne par suite de l'éducation scientifique et du développement de l'esprit critique ; les objections à la foi remplissent l'atmosphère intellectuelle, et le schéma Doute, Examen, Preuve est fréquent. Mais même dans le monde moderne, il y a des crises sans angoisse, ni désespoir, ni doute ; des crises d'exaltation et d'élargissement, et la foi peut aussi s'amplifier et s'approfondir par simple développement rectiligne, comme dit James.

LE CHANGEMENT D'AME

La conversion est changement d'âme. Pas de mot plus fort que celui de Ghéon, « qu'elle a changé dans sa bouche le goût de la vie (3). » Elle est comme la passion, transformation de

---

(1) Convertis du dehors, convertis de l'intérieur, pour parler le langage de Mainage. (*Introduction à la Psychologie des convertis.*)

(2) Schérer, *Mélanges de critique religieuse*, 3.

(3) *Témoignage d'un converti.*

la sensibilité (1). Mais elle est une passion sacrée et qui convient à la possession d'un absolu. Et elle est un renouvellement de vie. Le converti est un homme qui réorganise sa vie morale autour d'un principe nouveau; en lui s'opère une transformation, une recomposition, une réintégration du moi. Le changement porte sur l'attitude essentielle du sujet, celle qui constitue son caractère, son mode de vie. De là vient que le monde prend un sens nouveau, qu'une doctrine prend valeur nouvelle, qu'une présence divine anime ce qui était auparavant muet, indifférent ou désert.

Le sujet a conscience d'entrer dans une vie plus large. C'est émancipation, élargissement de son moi; victoire aussi sur soi-même, sur le moi dépravé d'autrefois, relèvement de la nature déchue. Enfin, il lui semble, au moins dans la plupart des cas, que ce changement ne vient pas de lui-même; qu'il n'est pas un simple processus interne, le résultat d'un développement psychologique. Il lui semble que quelque chose de plus fort que lui a opéré en lui, quel que soit le nom qu'il donne à cette force (2).

---

(1) « La vision de la nature se modifia; les ambiances se transformèrent; ce brouillard de tristesse qui les voilait s'évanouit; l'éclairage soudain de son âme se répercuta sur les alentours.

« Il eut cette sensation de dilatement, de joie presque enfantine du malade qui opère sa première sortie... tout se rajeunit. Ces allées, ces bois... lui apparurent sous un autre aspect. » Huysmans, *En route* (*Pages catholiques*, 201.)

(2) Voici un témoignage très net à ce sujet :

« Je sens que c'est de l'extérieur (non pas d'une grâce surnaturelle) que doit me venir cette force nouvelle. D'où ? Je ne sais pas. J'attends, car, pour le moment, je dis comme la vieille prière « incapables nous-mêmes d'aimer bien ». Cette force extérieure, la vie immanente, la vie de l'Esprit qui s'épanouit en moi, doit l'apporter; quand elle aura forcé l'intimité de mon être et éliminé ou supplanté les éléments pernicieux, ce jour-là je serai « converti ». Je cherche cette force; je sais que le schéma de la conversion à laquelle j'aspire est le même que celui de la « conversion classique », mais le contenu ou l'essence de cette force qui fit de Paul sur le chemin de Damas un héros, je le conçois autrement : elle est immanente, dans le même plan, elle est le Dieu vivant en nous (non pas là-haut dans les cieux). Je crois d'ailleurs qu'elle existe en effet, indépendante des noms dont on l'affuble : Saint-Esprit, Grâce, etc. » Maurice Lambert, *Journal*, 71.

Maurice Lambert était un jeune étudiant de Neufchâtel venu à la Sorbonne en 1917, et qui se préparait à l'étude de la psychologie religieuse.

Ne retrouvons-nous pas ici les moments essentiels de la foi que nous avons décrits plus haut? Le passage d'un monde naturel au monde surnaturel, l'élévation au-dessus de soi-même, — le contact avec le Divin, le vertige de Dieu, la vaste perspective qui s'ouvre, — le sentiment de la force qui agit toute-puissante et irrésistible, ou soutenue par la collaboration du fidèle. Ces moments essentiels, la conversion les étale, si elle est lente, ou les ramasse au contraire dans un paroxysme d'une intensité singulière, et d'un caractère profondément dramatique, si elle est courte. La conversion n'est pas autre chose que la foi venue du fond de l'incroyance; ce qu'elle ajoute à la foi, c'est un particulier sursaut, un particulier tressaillement pour se libérer, pour se défendre ; elle est une foi pénible, tumultueuse, douloureuse, violentée; et toute foi de ce genre a quelque chose d'une conversion. Et c'est pourquoi elle a le caractère d'illumination de tous les moments vifs où se fait une révélation, la clarté des instants sublimes, cette clarté lumineuse qui les distingue des faits ordinaires de la vie et qui les place si au-dessus de la réalité, cette sensation d'enchantement et d'irréalité de la vie sensible voilée par un éclat supérieur (1).

C'était un esprit net et une âme d'élite. Sa mort prématurée est une perte pour nos études. Sa famille a réuni, par un pieux souvenir, quelques fragments de ses notes personnelles.

(1) Voici quelques exemples tirés de Gratry (*Pages Choisies*, 105) :

« ... Ce beau phénomène intellectuel, bien connu des esprits qui méditent, et que l'on peut appeler la transfiguration des mots. Quelquefois un mot s'ouvre, surtout si c'est un mot de l'Evangile, et il en sort une gerbe de lumière, qui est une idée vive venant de source. Au fond de l'idée il y a une âme et au fond de cette âme est Dieu. »

On peut citer aussi cette impression qu'il ressentait dans son enfance :

« Je suis... je répétais avec transport, je suis!... être, être! Tout le fond religieux, poétique, intelligent de l'âme, était en ce moment éveillé, remué. Une lumière pénétrante, que je crois voir encore, m'enveloppait : je voyais que l'Etre est, que l'Etre est beau, bienheureux, aimable, plein de mystère!

« Qui n'a pas dans sa vie un de ses souvenirs transfigurés sur lesquels le temps ne peut rien? On voit encore, on voit toujours! On voit, au milieu de l'obscurité des années, des jours, des heures environnantes et oubliées, un lieu, une scène, un paysage, un sentiment, une pensée et un mot... Vous trouverez toujours, dans ces fonds lumineux, une émotion qui retentissait jusqu'à Dieu... C'est de Dieu que l'on se souvient : Dieu est le fond de la mémoire. » *Ibid*, 105.

LA PASSION

Elle a quelque chose d'une passion, quelque chose aussi de l'assentiment logique, mais elle va au delà de l'un et de l'autre, précisément parce qu'elle est une foi ; lorsqu'une passion se juge l'absolu, elle s'ajoute quelque chose, une affirmation ontologique, que, — simple passion, — elle ne formule qu'à voix basse. Elle a la logique passionnée, la passion logique et plus encore la prétention ontologique de la foi.

Elle est plus que la passion, mais à bien des égards elle lui est semblable. La passion a, elle aussi, ce développement dramatisé de crises ou cette éclosion brusque, ces violentes antithèses, ces profondes indécisions, cette profonde ignorance, cette aperception aiguë de soi. Elle aussi crée des valeurs, suscite des intérêts nouveaux et singuliers, projette un objet hors de soi et s'y retrouve et s'y épanouit, s'y perd et s'y transforme : déploiement de soi et renoncement à soi. Elle se recueille en son objet ; recueillement en une présence intime, vertige.

Elle se parle à soi-même un langage d'infinité, et son objet, elle le divinise par projection de sa propre puissance, par certitude préalable de soi-même, et par transport sur une image et de cette certitude et de cette adoration de soi ; travail de l'esprit occupé à forger et à embellir, cristallisation. Opération qui n'est pas sans un secret remords. N'y a-t-il pas souvent dans la passion comme l'obscur sentiment d'une erreur métaphysique, l'obscur sentiment que le voile d'enchantement est tissé autour d'un objet profane ?

Elle est donc esclavage, subi et consenti, asservissement, séduction, captivation ; la personnalité est vaincue et la passivité domine ; mais cet esclavage est renoncement, sacrifice et exaltation du sacrifice de soi.

Enfin elle est afflux de force, accroissement d'énergie ; et par concentration sur un objet, plein don de soi-même à une seule tâche, et par action efficace et stimulante de cette tâche consentie et aimée, excitation et mobilisation de réserves, qui, venant de l'objet aimé, renforce l'impression d'influence et de passivité.

De tout cela résulte ce changement d'âme, cette coloration nouvelle de la vie, cette « nouveauté inventée d'hier », privilège du passionné comme du converti.

LE CARACTÈRE

La conversion ressemble aux changements de caractère. Le converti est un mécontent et un enthousiaste, qui va du mécontentement à l'enthousiasme.

Ce peut être un homme « à voie unique », mais engagé par erreur sur une autre voie et qui revient brusquement à la première; une personnalité une, qu'une illusion cache à soi-même, et qui, déchirant l'illusion, se démasque. Dans les cas de ce genre l'unité du caractère est dissimulée sous de trompeuses apparences. C'est le même homme, s'appliquant tour à tour de la même manière à des objets différents. Ses attitudes psychiques fondamentales, son « comportement » demeurent les mêmes; mais il se cherche tour à tour dans des objets différents. Saint Paul, après Damas, n'apporte-t-il pas au christianisme les forces mêmes, et l'emportement, et la puissance qu'il employait à le persécuter? Ignace de Loyola ne reste-t-il pas un chevalier? Ainsi, même parmi les unifiés et les équilibrés, la conversion est possible, pourvu qu'une erreur passagère ait abusé le sujet sur lui-même. La conversion n'est alors que retour à soi. Le sujet s'est égaré dans son objet, ou bien en soi-même, ayant pris pour soi et pour le fond de sa nature quelque trompeuse apparence, reflet du milieu ou d'un entraînement passager.

Mais il y a des modifications plus profondes et des hommes qui changent radicalement. Ceux que Ribot appelle les contradictoires simultanés, ceux qui, selon le langage de Paulhan, sont dominés par le contraste, de par les virtualités en conflit que présente leur caractère, sont prédisposés à des changements d'orientation; de même les instables ou polymorphes, les impulsifs, les incohérents. Ceux que Ribot appelle les contradictoires successifs ont souvent commencé par être des contradictoires simultanés.

Donc il peut arriver que le sujet reste le même, mais se voue successivement, avec le même caractère, à deux genres de vie différents; ou bien que le sujet change profondément, que sa structure psychique s'altère. Le changement peut atteindre le contenu ou la forme de la vie, ou tous deux simultanément.

Si nous partons de l'homme profondément unifié et équilibré, toujours fidèle à soi-même, stable et de développement rectiligne, — celui chez qui le changement ne ressemble en rien à la conversion, — nous rencontrons selon la complexité croissante :

l'homme qui s'applique à des objets différents, qui devient un ambitieux par exemple après avoir été un amoureux, mais qui s'y applique de la même manière, avec les mêmes méthodes, les mêmes moyens. Sa structure mentale n'a pas changé. Tout au plus peut-on supposer chez lui la naissance ou le développement de certaines aspirations, que le premier objet est incapable de satisfaire, et qui se cherchent dans le second;

l'homme, dont les fonctions psychiques viennent à jouer différemment; la lenteur par exemple qui devient ardeur, l'asthénie, l'indifférence qui deviennent énergie; il se peut qu'il recherche, avec des procédés différents les mêmes objets et qu'il continue d'aimer autrement les mêmes choses; il se peut qu'il en recherche d'autres et que la modification structurale se double d'un déplacement ou d'une complication des tendances.

Le converti est donc un homme capable de changer et de se passionner, et de changer de passion. Il y a chez lui, — sauf le cas cité plus haut de l'homme qui s'est fourvoyé et qui revient à soi, — cette diversité latente, cette contradiction qu'il y a chez tous ceux qui changent, et cette excitabilité et cette systématisation qu'il y a chez le passionné; parfois aussi et en plus, ces mouvements d'impulsion, ces violences de choc qu'il y a chez le simple émotif, qui se distingue, à l'ordinaire, du passionné vrai par son excitabilité diffuse et intermittente. Donc cette excitabilité capable de réalisation et de constance, qui distingue le passionné du simple émotif, — la passion, des bouffées d'émotivité, qui peuvent du reste compliquer la constitution du passionné, — et de l'inquiet, qui est lui aussi un diffus et un instable.

Il y a autour de toutes les religions des inquiets, qui en approchent, en tâtent, tâtonnent autour et cherchent à s'exciter sur elles. Mais ils portent une tare d'incomplétude; ils veulent tout, et plus qu'on ne peut leur donner, et rien de ce qu'on leur peut donner; tout, pourvu qu'on les dispense de vouloir. Conscients de leur faiblesse incurable, incapables de la supporter, ils cherchent un appui; mais ils ne veulent retenir des religions que tout juste ce dont ils ont besoin pour le moment. Ils n'aboutissent pas, parce qu'ils sont incapables de s'accommoder d'un système et de se plier à une règle de vie. Ils restent toujours à mi-chemin de la conversion; leur inquiétude oscillante, leur personnalité trop attachée à soi les retient de rencontrer la sécurité, la protection, la consolation dont ils ont tant besoin. Notre siècle en a vu beaucoup: un Sénancour, un Biran même, qui mit trente ans pour se mouvoir de la quiétude épicurienne au quiétisme fénelonien, une partie de la religiosité romantique pourraient servir d'exemple (1). Mais il

(1) Peut-être aussi un Amiel qui estime nécessaire une refonte du christianisme, nécessaire aussi une Eglise où ses vagues aspirations personnelles prennent forme collective. Mais à quel *credo* aboutissent-elles? Peut-il en sortir

peut arriver à de tels instables d'avoir pour un moment l'illusion de la stabilité; d'où certaines apparences de conversion, momentanées et décevantes.

Il faut aussi faire entrer en ligne de compte la suggestibilité, que nous avons vue si nettement à l'œuvre dans les conversions grégaires, et l'autosuggestion.

Enfin il faut encore rappeler les grandes oscillations des cyclothymiques et les formes larvées de cyclothymie que présente en foule l'expérience courante, alternatives de dépression et d'excitation (1); de tels changements, qui fournissent à la conversion un terrain favorable, ont lieu souvent sous l'influence de l'âge, puberté, ménopause, involution sénile, ou d'infections et d'intoxications.

Or, le passage d'une forme à l'autre, et ceci a quelque importance, étant donné la brusquerie de beaucoup de conversions, s'accomplit souvent par crise, avec accès d'agitation; aux sentiments de dépression, ennui, déchéance, éloignement, étrangeté, irréalité, succèdent des impressions de joie, de lumière, d'intérêt profond. La vie de certains déprimés est ainsi constellée d'instants clairs, ivresse passagère, sentiments aigus d'exaltation et de bonheur, ineffables, analogues, — en sens inverse, — aux sentiments d'incomplétude des scrupuleux. Janet fait remarquer finement que beaucoup des convertis dont parle W. James sont tout simplement « des déprimés méconnus, qui, au cours de cérémonies religieuses, sous les influences quelconques, présentent des phénomènes d'excitation plus ou moins durable et des sentiments de joie ineffable (2). »

---

une théologie et une théodicée? « Je ne la vois pas distinctement..... J'en suis même à me demander si la cristallisation de mes dogmes est nécessaire? » (*Journal intime*, I, 188.)

(1) Au temps du Wesleyanisme, le Dr Cheyne, *The English Malady* (1735), décrivait comme fréquents et presque comme un « mal du siècle » des états de dépression neurasthénique, dont Elie Halévy remarque qu'ils se retrouvent dans les crises morales de plusieurs Wesleyens.

(2) *Médications*, III, 160.

Ainsi les troubles mentaux avec alternance d'excitation et de dépression, ou d'excitation et de rémission donnent volontiers naissance à des changements de caractère, qui, dans certaines conditions, par la grande altération des sentiments, peuvent produire ou simuler des conversions. De même le développement anormal du caractère vers l'une de ses tendances constitutives, qui devient prédominante et exclusive, aboutit à une systématisation; de même les oscillations entre les différentes tendances, le déséquilibre de certains anormaux.

* * *

Starbuck a conclu de son enquête que la puberté est une époque fréquente en conversions. Les grands intérêts de l'humanité s'ouvrent à l'adolescent. Il s'agit de choisir un idéal. La vie spirituelle s'ouvre à celui qui n'est plus un enfant. La conversion intensifie, mais abrège la période tumultueuse de l'adolescence, en provoquant une décision.

Mais le trouble de l'adolescence est confus et polymorphe. Ce n'est pas seulement l'esprit, c'est tout l'organisme qui est en travail. Les modifications des sécrétions internes font naître des besoins nouveaux, des sensations nouvelles, et donnent à toute la vie psychique une ampleur et un coloris nouveaux. La conscience religieuse de l'enfant subit la même épreuve que sa conscience organique et que son esprit. Tout s'agrandit et tout change. La religion se développe, se maintient, ou tombe. L'adolescence est souvent la crise où sombre la vie religieuse de l'âme enfantine.

L'éveil des sens peut, par sublimation, exciter la foi, ou trop découvert, la rendre vaine. Les brutalités de l'instinct peuvent tuer la délicatesse du sens intime. La chair a détourn

de Dieu beaucoup d'adolescents. Parfois l'incrédulité n'est que le masque de la concupiscence. Les religions le disent et avec trop d'insistance.

Mais c'est parfois vrai.

CONVERSION ET THÉOLOGIE

Pratt a raison de dire que la conversion est souvent régie par un schéma théologique et d'interpréter, contre Starbuck et James, la plupart des grandes crises émotives du type Bunyan comme un arrangement littéraire ou comme le résultat de suggestions doctrinales. Il est certain que moins considérable est le rôle que la théologie assigne à la conversion, moins nombreux sont les phénomènes d'excitation affective et d'agitation mentale qui l'accompagnent. En somme, la conversion brusque, instantanée, le bouleversement subit de toute l'âme, sont plus rares qu'on ne le dit, et se rencontrent surtout chez ces « contradictoires simultanés ou successifs » dont nous venons de parler, chez des instables, ou chez des gens à conscience morale singulièrement vive, qui, n'ayant pas fait le bien qu'ils aiment et ayant fait le mal qu'ils haïssent, réagissent brusquement contre leur abaissement moral et subissent la brusque impulsion de l'idéal qu'ils avaient gardé.

De même le cours de la conversion est en partie régi par la théologie (1) :

---

(1) Nous avons cité plus haut une déclaration importante de Jonathan Edwards. Voici une importante remarque de Vinet, citée par Rambert (I, 316) :

« La théologie du Réveil impose une marche au développement de la vie religieuse. Il y a une histoire orthodoxe de la conversion et de ce qui la suit. Les choses doivent se passer d'une manière, et dans un certain ordre, et non autrement. Bien averti de tout cela, on s'y prête ; on s'impressionne artificiellement ; on se fait des sentiments factices. L'âme perd toute naïveté, la spontanéité disparaît, et la religion du cœur devient une mécanique. Le Réveil, avant tout, consulte ses sensations. »

Newman dit de même (*Lectures on justification*) : « On essaie de nous convertir en nous donnant l'obsession de la conversion... L'auditeur éprouve tel ou tel sentiment parce qu'on lui dit de les éprouver, parce qu'il pense

Ainsi, dans certaines confessions, la nécessité du sentiment du péché et de l'abolition de l'effort, le « *surrender* ». Ailleurs la plupart des conversions sont, au contraire, de forme nettement positive, orientées vers l'avenir et la recherche de l'idéal nouveau, et l'important, pour le sujet, n'est pas de cesser d'agir, mais d'avoir commencé à agir.

Les religions ont ainsi, — et différént selon les temps, — leur schéma favori de la conversion, qui n'est au fond qu'une illustration psychologique de leur doctrine de la Grâce. Par exemple, si la nature est radicalement déchue, la Grâce est indispensable, avec son opération miraculeuse, et son apparition tranche d'une façon éclatante sur le cours de la vie naturelle. L'homme, mort dans le péché, est irrésistiblement converti par la Grâce. La Réforme, et les sectes issues d'elle, reprendront souvent ce thème. Pour la Formule de Concorde, l'homme ne peut ni agir ni coopérer « *nihil operatur, sed tantum patitur; mere passive se habet* ». La conversion luthérienne se

---

devoir les éprouver, parce que ses voisins prétendent qu'il les éprouvent », d'où la véhémence, le tumulte, la confusion.

Les piétistes ont concentré leur attention sur eux-mêmes, sur leur état d'âme, sur leur conversion, sur les progrès de leur sanctification personnelle; ils ont passé leur temps à se tâter le pouls.

Imposant au développement religieux des fidèles l'ordre de leur dogmatique, ils ont lu l'expérience à travers cette dogmatique, ou recouru à des moyens factices pour produire dans les consciences cette succession méthodique d'expériences morales, et en particulier « ce combat de pénitence » convulsif et désespéré qu'ils exigeaient de quiconque se convertit.

Cf. Hugh Benson *(Confessions d'un converti)* : « Personne n'est jamais entré dans la Cité de Dieu avec aussi peu d'émotion que moi. J'avais l'impression d'être devenu absolument insensible; et je n'éprouvais ni joie, ni tristesse, ni crainte, ni exaltation... Il n'y avait rien en moi, me semblait-il, qu'une certitude absolue d'accomplir la volonté de Dieu en entrant dans son Église. » — Newman *(Henri Brémond*, III, 1907), p. 394 et suiv., écrit aussi que ces émotions religieuses ne sont pas l'essentiel. Elles ne font pas changer de vie Mais elles peuvent aider, par exemple au début, à aimer la vie nouvelle elles sont une compensation des premiers dégoûts et des premières souffrances.

Mais ce n'est pas être religieux que d'être ainsi ému; et le danger est que quand ces sentiments disparaissent, on croit avoir perdu la foi.

On peut citer de même, dans le mouvement revivaliste, les critiques de Chauncy contre Edwards; le tort d'attacher aux émotions une importance extraordinaire: l'émotion devient le signe de la présence de l'Esprit.

résume en deux temps; l'effroi de la conscience et l'appropriation de la justice du Christ par l'apparition de la foi : terreur et confiance passivement reçues.

La notion méthodiste est proche de la luthérienne par la subite saisie de la conscience; elle en est distincte par son caractère de changement moral et de retour aux bonnes œuvres.

De même, toutes les religions et les philosophies à vue pessimiste quant à la nature humaine admettent volontiers la nécessité du brusque écroulement du mal et de l'apparence, et de la subite apparition de l'intuition ou de l'illumination qui sauvent; ainsi certaines formes du bouddhisme, ainsi la « conversion transcendantale » de Schopenhauer.

L'autre courant, dont le semi-pélagianisme est le meilleur exemple, pose la notion d'une grâce simplement coopérante; la Réforme même n'y a pas échappé : ainsi le synergisme d'un Melanchton. Le catholique « classique » vise à se reconquérir, non par ses propres forces, mais comme s'il était seul; résolution motivée à laquelle la commotion sensible n'est nullement nécessaire. Le Miracle, le bouleversement de la Grâce disparaît ici dans la coopération, qui suppose un effort et un travail régulier, et la Grâce sensible tend à s'effacer, puisqu'elle peut agir et qu'elle agit le plus souvent sans être perçue, et qu'en tout cas il n'y a pas d'opposition radicale entre la Nature et le Surnaturel (1).

LE SCHÉMA DE LA CONVERSION

Le schéma classique de la conversion est le suivant :

Première phase : inquiétude, sentiment de faiblesse et d'impuissance; impression de manque et d'imperfection, rêverie

(1) « La joie n'est pas la note nécessaire de la conversion. « On peut être converti depuis longtemps sans sentir la certitude consolatrice. La Foi peut même coïncider avec la détresse infinie du doute à l'égard de soi-même. » Huby, *La Conversion*. Beauchesne.)

pensive, dépression, analyse morbide de soi-même, peur de l'avenir, ébranlement douloureux des convictions antérieures; tels sont les principaux symptômes que décrivent les sujets. Sur ce fond trouble, une lueur vague; l'idée d'une guérison possible. En présence de cette idée l'esprit reste cruellement agité et contradictoire (1), ou bien il s'attarde, incapable de décision.

Deuxième phase : crise plus ou moins brusque, plus ou moins irrésistible. Attrait, aspiration, volonté séduite; volonté saisie par une action intérieure, afflux de passivité; sentiment de délivrance et d'apaisement, de confiance dans la réalité, d'adaptation de toute l'âme au nouveau principe de vie.

Troisième phase : apaisement, vie nouvelle. L'affectivité est calmée, l'intelligence est satisfaite (2).

Voici, par exemple, comment Wells décrit sa conversion à sa religion nouvelle (3) :

Première phase :

Conscience intime d'un désarroi sans issue.

Deuxième phase :

La pensée de Dieu se présente à l'âme en détresse; au premier abord, ce n'est là qu'une idée qui n'implique aucun élément positif, aucune croyance. Elle demeure quelque temps latente, et flottante dans l'esprit insatisfait. On ne croit pas encore en Dieu, mais on se rend compte que, s'il existait un être semblable, il fournirait la consolation et la direction dont on a besoin. Sous l'empire de cette conviction, on poursuit cette idée et on la creuse.

Troisième phase :

Alors, soudainement, à son heure, Dieu vient. Cette expérience capitale est une perception certaine, immédiate de Dieu.

---

(1) Quelquefois même négatif et révolté. Il y a des négations, qui sont des commencements d'affirmation, qui recouvrent des tendances positives.

(2) Cette phase s'accompagne parfois de modifications psycho-sensorielles. (Voir James, *Variétés*, 185, note 2.)

(3) Wells, *Dieu, l'Invisible Roi*, 143.

C'est une impression analogue, — mais plus complète et plus intime, — à celle que l'on éprouve aux côtés d'une personne tendrement aimée et en qui l'on a une entière confiance.

Dès ce moment, la vie est transformée.

La première phase peut manquer, au moins en apparence, comme dans le cas de Bradley, de Ratisbonne. C'est la conversion instantanée et explosive, dont on peut pourtant, dans bien des cas, déceler les antécédents subconscients.

Autour de ce schéma, on pourrait grouper bien des modes variés; certaines altérations, certaines nuances peuvent prédominer :

le passage d'un mode de vie à un autre; le changement;

l'opposition, la division, le moi partagé ; le conflit et la solution ;

l'insatisfaction, la tension, l'inquiétude, le vide; l'apaisement, la détente, la dépression et l'excitation;

la douleur et la joie.

Et toutes ces attitudes, tous ces jeux de sentiment, tous ces couples peuvent se compliquer, comme nous l'avons dit, d'idées théoriques et d'impératifs moraux, ou rester à l'état confus, affectif; d'où la prédominance parfois du sentiment du péché, de la souillure, de la répugnance de soi.

Pour la même raison, la conversion oscille entre deux grandes formes : la forme juridique, la justification forinsèque, par imputation des mérites d'un autre, le fond du sujet restant substantiellement le même (qu'on se rappelle la doctrine luthérienne);

la forme mystique, la transformation totale, l'absorption dans le divin par disparition de la personnalité; qu'on se rappelle nos descriptions antérieures.

LA PROFONDEUR DE LA CONVERSION

Il faut se rappeler d'abord qu'il y a des conversions apparentes. Souvent le converti est demeuré au fond le même; ou, du moins, la transformation n'est pas si radicale qu'il paraît. Souvent l'individu tâtonne et cherche, alors même qu'il a l'air de s'en éloigner, précisément ce qui le fixera ensuite. Newman disait justement que le premier point à éclaircir, lorsqu'il est question de changement des certitudes religieuses, c'est de savoir quelles sont au juste les doctrines, à la certitude desquelles, avant ou après sa conversion, le converti a dû renoncer; il y a peu de religions qui n'aient quelques points communs, pivots sur lesquels s'opère le changement.

Le P. Mainage, dans son intéressant livre sur la Conversion, a traité ce point. Il distingue justement des conversions simulées; des conversions superficielles, dictées par une sentimentalité inconstante, comme celle de George Sand au temps où elle était élève au pensionnat des Anglaises; des conversions sincères et profondes, mais où le sujet ne persévère pas, ou qui subissent de longues éclipses; des conversions sincères et profondes, mais qui laissent subsister des vestiges évidents d'habitudes antérieures; Huysmans, après sa conversion, garda le plus grand nombre de ses défauts; c'est ce que remarque aussi Sageret (1); enfin, des conversions intégrales et durables.

S'il fallait croire à la lettre le témoignage des mystiques, la conversion serait radicale, étant transformation totale. Mais il y a chez eux plus de prétention à la transformation totale et à l'abolition du moi, que de réalité; et, sauf un assez petit nombre de cas, de tels états sont transitoires. Néanmoins on ne peut nier qu'il n'y ait chez eux un changement bien net d'attitude, et c'est chez eux peut-être que l'on trouverait le plus de différence entre l'homme ancien et l'homme nouveau.

---

(1) *Les Grands Convertis.* Durtal, en devenant catholique, ne change pas. *L'Oblat* nous dépeint un Durtal identique au curieux pécheur de jadis.

L'ILLUMINATION SUBITE

Sur toute cette fermentation, sur tout ce travail, aux différentes étapes apparaissent des moments d'illumination. La préparation antérieure cristallise brusquement.

De Bordeu va d'un spiritualisme un peu confus au catholicisme. La conversion de Claudel le séduit. « La conversion de quelqu'un qu'on aime est un appel. » Le charme chrétien l'envahit.

Par une belle nuit, où il était fort calme, admirant le ciel, il sentit la présence de Dieu, « *Qui es in cœlis.* » Il s'abîma dans cette parole, avec une émotion indicible, mais sans violence, ni exaltation; tout était limpide, évident, ami. Il prit la résolution de se convertir et il y réussit un peu plus tard (1).

Le cas de René Salomon (2) montre bien comment une orientation lente d'abord et longtemps un peu indécise peut se préciser et s'accélérer brusquement. Ici, c'est un texte de Pascal, pourtant bien connu, qui l'arrache pour ainsi dire à lui-même, pour le mettre brusquement en présence de Dieu.

Chez Wesley, une assurance subite vient clore une longue période d'inquiétude et de recherche. Wesley avait cherché la paix de l'âme dans une combinaison curieuse de régime médical et d'aspiration mystique : il avait constitué sa petite société d'Oxford, avec son programme d'action minutieusement réglé, avec son caractère ritualiste, avec son mysticisme. Il avait accompli sa mission de Géorgie, connu les Moraves et les piétistes; mais aucune forme d'action ni de régime ne lui avait assuré la paix qu'il cherchait : « Je suis allé en Amérique pour convertir les Indiens, et qu'ai-je appris? que je n'ai jamais été converti moi-même! Oh, qui me convertira? »

(1) MAINAGE, *Les Témoins du Renouveau catholique*, 81.
(2) MAINAGE, *Ibid.*

Böhler lui prêchait l'assurance du salut, par illumination momentanée, « la convulsion spirituelle ». Or, en lisant la préface de Luther à l'*Épître aux Romains*, Wesley se sentit sauvé : « Je sentis mon cœur pénétré d'une chaleur étrange. Je sentis que je me fiais au Christ, et au Christ seul, pour mon salut; il me fut donné l'assurance qu'il avait enlevé mes péchés, mes propres péchés, et qu'il m'avait sauvé, moi personnellement, du péché et de la mort. »

Il est vrai que le soir même, il se sentit anxieux au sujet de cette assurance. Il se consola par cette idée que la paix et la foi n'impliquent pas nécessairement la joie; « les transports de joie, Dieu quelquefois les accorde, quelquefois les refuse selon sa volonté. »

Whitefield, Charles Wesley ont connu eux aussi de telles brusques illuminations. Ils en avaient pour garants l'Écriture et les témoignages apportés par Böhler.

Claudel raconte que son génie poétique et sa vocation catholique sont nés simultanément. A dix-huit ans, du catholicisme il ne lui restait rien : « J'avais complètement oublié la religion, et j'étais à son égard dans une ignorance presque sauvage. » Les livres de Rimbaud lui avaient donné « l'impression vivante et presque physique du surnaturel »; « mais mon état habituel d'asphyxie et de désespoir restait le même ».

Étant venu à Notre-Dame pour s'exciter littérairement, à la messe de Noël, tout d'un coup, il crut : « J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. » En un instant se déroula le long trajet de la possibilité à la certitude : « Si c'était vrai pourtant? C'est vrai... Dieu m'aime, il m'appelle. » Larmes, sanglots.

Et pourtant ses convictions philosophiques restaient entières. L'illumination brusque n'avait rien détruit. Il lui fallut quatre ans pour adapter son esprit à sa nouvelle croyance : « L'édifice de mes opinions et de mes connais-

sances restait debout, et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti (1). »

Francis Jammes se revoit, une matinée, étendu sur un lit, l'âme et le corps en détresse, humilié, neurasthénique. « Quand je sortis de cette prostration qui dura vingt minutes, je prononçai avec des larmes dans la voix : « Il faut que cela soit ou il n'y a rien! »

Cela, c'était l'Église catholique que Claudel lui avait enseignée. Dans le tréfonds de son être, une joie commençait à se faire jour (2).

Retté connaît le dégoût de toutes les doctrines, le désarroi intellectuel que soutiennent seuls une violente hostilité contre le socialisme et l'Église. Mais au cours d'une conférence antireligieuse, on lui demande comment tout a commencé. Il est troublé, mal à l'aise : « Si pourtant Dieu existait? » Il flotte dans cette anarchie intérieure, que modère seule une vague velléité de christianisme. Une lecture de Dante lui donne l'impression qu'il peut être sauvé. Oh! si Dieu existait, quelle chance pour moi. Une douceur insolite lui emplit le cœur. L'Église est salutaire; elle apporte une règle de vie aux pauvres âmes qui errent douloureusement. Elle n'a jamais varié; elle détient la vérité : consolatrice, salvatrice, immuable. Et si elle la détient, comme elle déclare procéder d'une révélation divine, c'est donc que Dieu existe : « Ce fut tout; mais c'était suffisant puisque jamais plus, à partir de ce matin, la conviction que Dieu existait ne sortit de mon âme (3). »

Lutoslawski raconte qu'ayant perdu la foi à l'âge de seize ans, il traversa vingt ans d'indifférence religieuse. Un matin, après un bain de vapeur, il surgit en lui l'idée de nettoyer aussi son âme, quoiqu'il ne trouvât rien de particulier à se reprocher. Il alla se confesser, sans émotion, ni contrition

(1) Claudel, *Revue de la Jeunesse*, 10 oct. 1913.
(2) Mainage, *Témoins du Renouveau catholique*, 76.
(3) Retté, *Du Diable à Dieu*, 15ᵉ éd., 76-81.

profonde. Il dit au prêtre qu'il ne pouvait recevoir la communion puisqu'il ne croyait pas à la présence réelle. Le prêtre lui conseilla pourtant de communier.

Au moment de la recevoir, « je compris tout et surtout je reçus un ordre impératif, d'une puissance indiscutable, d'unir pour toujours ma vie à l'existence de cette Église que j'avais abandonnée vingt ans auparavant. Ce fut comme un coup de foudre... une soudaine révélation (1). »

Carré de Montgeron, dans *La Vérité des Miracles*, nous a laissé le long récit d'une transformation rapide et presque instantanée, d'un profond bouleversement moral qui le ramena, sur le sol sacré du tombeau du diacre Pâris, d'un vague déisme au jansénisme le plus ardent. Il s'était décidé jadis à vivre selon le monde, à se laisser aller à toute espèce de débauches, et à se convertir à quarante ans. Un léger accident de voiture lui donna idée que le calcul n'était pas très sûr : « La vue du hasard que je courais d'être dans des supplices éternels, si je venais à mourir avant le temps que j'avais marqué moi-même pour une conversion, me fit une impression assez vive. Je résolus de ne plus attendre à me convertir. »

Mais il retomba bientôt à ses passions : « Mon cœur qui brûlait du désir de retourner à son vomissement obscurcit bientôt les lumières de mon esprit. Je commençai à douter de la vérité de la religion, parce que je souhaitais qu'elle ne fût pas. »

Il devint déiste, et quand parut la Constitution, remarquant qu'elle condamnait les principes fondamentaux de la morale

(1) Lutoslawski, *Congrès de Genève*, 1910, p. 709 et suiv. Lutoslawski achevait sa communication en proposant une méthode, qu'il avait pratiquée, pour la conversion d'intellectuels. Il leur proposait de se recueillir passivement, devant un acte de foi accompli par des croyants sincères. Dans ce but, il choisissait une église solitaire et une heure matinale. L'infidèle s'assied tranquillement au fond de l'église et ferme les yeux, en éloignant toute pensée profane et en tâchant de deviner l'état d'âme des croyants. Ceux qui s'y sont soumis ont souvent éprouvé, au bout de plusieurs jours, un changement subit. Le groupe des croyants priait pour la conversion.
Comme tous les auteurs d'Exercices spirituels, Lutoslawski attribue à un pouvoir surnaturel les résultats de sa méthode.

chrétienne, il pensa que tous les Constitutionnaires étaient, comme lui, des déistes déguisés.

En 1731, il entendit parler de miracles opérés au tombeau du diacre Pâris :

« Je prétendis d'abord que tout ce qu'on m'en racontait était faux, et qu'il pouvait seulement être arrivé que l'imagination, augmentant l'action des esprits animaux, eût procuré quelque soulagement passager à quelques malades, ou même facilité peu à peu leur guérison. »

Mais ces faits le jetaient malgré lui, dans le trouble et l'inquiétude.

Un nouveau miracle lui inspira la résolution d'aller voir de ses propres yeux. Il alla au cimetière le 7 septembre 1731. Devant le recueillement des assistants, il fut saisi de respect, se mit à genoux et pria :

« O vous, par l'intercession de qui l'on publie qu'il se fait tant de miracles, s'il est vrai qu'une partie de vous-même vive encore après votre mort, ayez pitié de mon aveuglement et m'obtenez de sa miséricorde qu'il dissipe mes ténèbres. »

Il resta immobile et à genoux trois ou quatre heures dans un état d'attention profonde ; et dans son esprit se succédaient des raisonnements qui commençaient à l'ébranler : Dieu est juste ; or, ces appelants qui l'aiment véritablement sont très malheureux ; il doit les récompenser après leur mort.

Toute une apologétique intérieure se développait en lui. Les arguments, qu'il forgeait autrefois contre les mystères, avaient perdu toute leur force : « N'est-il pas évident qu'il n'y a que le souverain maître des esprits et des cœurs qui ait pu faire croire des mystères si incroyables, et cela malgré l'intérêt de toutes les passions ? »

« Dès ce moment je sentis mon cœur pressé, et je commençai d'être convaincu ; mais comme je m'aperçus sensiblement que les réflexions que je faisais alors, étant appuyé sur le

tombeau de M. Pâris, étaient sans comparaison plus lumineuses que celles que j'avais jamais faites à ce sujet, je me déterminai à y demeurer encore quelque temps, pour examiner si les Apôtres méritaient une foi entière par rapport à tout ce qu'ils avaient écrit. »

Ces réflexions, après s'être développées l'une après l'autre, se présentèrent ensemble toutes à la fois, et formèrent un tout, qui dissipa entièrement les ténèbres :

« J'étais venu au tombeau pour voir, pour examiner, pour critiquer les miracles : je restai quatre heures à genoux au pied de ce tombeau ; je ne critiquai que moi-même et je demeurai parfaitement convaincu de la vérité de la religion. Mais en même temps la vue de tous mes péchés énormes... me terrassa et me réduisit dans une espèce d'accablement..., je revins chez moi touché, gémissant, abattu. Je voulus corriger sur le papier mes réflexions..., il me semblait qu'elles m'étaient étrangères, que si je perdais le moment de les recueillir par écrit, je ne pourrais jamais me les rappeler..., je les écrivis sur toutes les feuilles que je trouvai alors sous ma main, tant que ma plume pouvait aller. »

A partir de ce moment, tous les objets de ses passions n'eurent plus aucun pouvoir sur son cœur.

Voilà des cas simples et qui ont l'avantage de ne point exiger d'exégèse préalable. Saint Augustin, bien plus illustre, demande beaucoup plus de précautions. Qu'est-ce au juste que la conversion brusque de 386, et la fameuse scène du jardin ? Plein d'aversion contre lui-même d'avoir cherché la sagesse et d'être demeuré dans les plaisirs, et pourtant épris de ces mêmes plaisirs, a-t-il été ramené à Jésus-Christ par la détente brusque de cette agitation extraordinaire, que les Confessions décrivent : « Seigneur, jusqu'à quand? » « *Tolle, lege* » : « Ne demeurez pas dans les festins et dans l'ivresse, dans les lits et dans les impudicités, dans les rivalités et les vaines jalousies; mais revêtez le Seigneur Jésus-Christ. »

Ou bien, *les Confessions*, rédigées longtemps après l'événement (1), n'ont-elles pas été écrites pour interpréter théologiquement les faits plus encore que pour les raconter; pour mettre en pleine lumière l'action souveraine de la grâce de Dieu? Et la conversion de saint Augustin, au lieu d'avoir eu lieu brusquement et définitivement en août 386, n'est-elle pas le fruit d'une lente et normale évolution, au cours de laquelle la crise de 386, conversion au Néoplatonisme et à la vie morale, marque une étape décisive (2)?

Si brusque donc que puisse paraître, à distance, la conversion, nous voyons que comme tous les autres processus psychologiques, comme tous les développements, comme l'invention, la passion, la formation des habitudes, la mémorisation, etc., elle présente des phases de progrès lent et insensible, et de progrès brusque et aigu; une période d'établissement et une période d'état; et aussi des périodes de déclin, et des retours et des reprises.

CONVERSION SANS CRISE

« Je n'ai pas traversé de crise en Mauritanie. Nul drame intérieur. Nul déchirement. Nulle anxiété. Une attente calme, appuyée sur la certitude que les Sacrements sauraient bien me donner plus tard la foi qui me faisait défaut. »

Ernest Psichari est le symbole achevé d'une génération inquiète, « déprise de la pensée pure et de la connaissance stérile, éprise de l'action et de l'enthousiasme, mais étrangère à

(1) Même remarque sur la conversion de saint Paul. Le texte de l'*Épître aux Galates* est postérieur de vingt ans à l'événement du chemin de Damas. Loisy, l'*Épître aux Galates*, 1916.

(2) Voir pour la seconde thèse Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, 1900; et pour la thèse orthodoxe, Boyer, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, 1920 (historique de la polémique, (pp. 1-7).

l'ivresse romantique, ayant le culte d'une discipline et d'une hiérarchie de l'intelligence ». Une génération préoccupée de réagir contre les idoles de l'époque précédente, contre les idoles de sa jeunesse peut-être ; un groupe compact et lié par d'étroites amitiés ; un Massis, un Maritain, l'autorité amie d'un Père Clérissac n'ont pas été sans action sur Psichari.

Une jeunesse studieuse et brillante, la vie d'une famille illustre, toute à l'intellectualité, et très mêlée, par l'affaire Dreyfus, aux agitations de son temps ; une sensibilité vive, inquiète, que l'on devine un peu instable et parfois excessive, apte à se jeter aux extrêmes, — tel du moins il m'est apparu, dans les quelques mois que je l'ai connu à Montpellier. Si Ernest Psichari a subi d'abord l'ascendant de son milieu, il a réagi très vite et très violemment. L'Appel des Armes témoigne du désir ardent de prendre en tout et partout le contre-pied de son père.

Le point de départ de sa conversion n'est pas encore religieux ; c'est l'Appel des Armes. Un malade, poursuivi par d'obscurs remords, engagé dans le désordre des sentiments et des pensées, mais qui n'est pas fait pour le doute ni pour les blasphèmes, veut rompre avec les sophismes, se défendre contre le mal, renouer la tradition de la race, enfin « prendre contre son père le parti de ses pères ».

Dans la vie militaire il trouve la soumission, l'ordre et la fidélité à la race, l'image de la France des Croisés et de saint Louis, qui s'exaltera plus tard au contact des Maures. C'est en Afrique, dans la retraite de la nature saharienne, qu'il a pris conscience de lui-même, qu'il est allé de l'armée à l'Église, que le Centurion a commencé à se convertir.

Dans l'œuvre d'Afrique et dans le paysage africain qui laisse face à face avec l'éternité, dans la tragique horreur des espaces vides où l'on sent si bien le prix infini d'être un éclair de pensée, dans la solitude pleine de vertiges, dans l'écrasante chaleur, dans le silence, la voix clame dans le désert, calme

volonté de se conquérir, de ne pas résister, d'attendre sans nquiétude. Pas de crise, nul drame intérieur, une certitude que ce sera un jour.

Grandeur et misère, servitude et liberté, dignité et indignité, puissance et impuissance, l'équilibre parfait du catholicisme; le grand thème de Pascal subjugue ce croyant sans la foi, ce catholique sans la grâce, contre l'affreuse dégradation de la pensée moderne, l'abaissement de la science, la pourriture de la politique, le désordre de l'art, la pauvreté de la norale. Et ce thème lui apporte, comme une vérité de raison, qu'il s'agit de faire vraie pour le cœur, sans que lui-même y puisse rien, la chute et la Rédemption, l'Incarnation, la Grâce. Mais cela est déjà de Dieu; chercher Dieu, c'est déjà l'avoir rouvé.

C'est alors la controverse intérieure entre la sagesse natuelle et la sagesse chrétienne : « Mon Dieu, ne m'abandonnez plus. Manifestez-vous, puisque seul vous pouvez le faire et que e ne suis rien. » C'est le raisonnement subjugué par le dogme, ebuté par le mystère, et qui s'efforce de trouver dans le scanlale et dans le paradoxe le signe de la vérité.

Mais chercher Dieu n'importe plus, puisque la recherche st elle-même la trouvaille. Il ne s'agit point de prouver Dieu, nais de le rencontrer.

« Je ne vous connaissais pas parce que je voulais vous prouver, et maintenant je vous connais, parce que je ne peux plus vous prouver... Je vous connais par ce qui est inconnaissable en vous, par vos mystères... Pardonnez-moi d'avoir oulu vous connaître, ce qui était, en quelque manière, cesser de vous connaître. »

Les difficultés de l'exégèse ne valent pas contre ce goût du iel. L'argumentation est vaine, car à tout argument on peut pposer un argument; mais qui connaît l'angoisse du chrétien, ui ne redoute pas l'absolu, rejetant le sophisme et l'équioque, les preuves et les syllogismes, les inductions et les

déductions, conquiert ses grades dans la béatitude. Et à ce degré, la raison, impuissante à prouver et à comprendre, trouve pourtant des raisons de croire.

C'est alors l'étrange état d'esprit, l'heure trouble de la demi-croyance : « Je ne croyais pas que Jésus-Christ fût le fils de Dieu ; je savais bien que je mentais en racontant à Sidia son histoire, mais j'aurais menti bien davantage si je n'avais pas confessé la vérité de mon Dieu. »

Ce sont aussi des moments vifs, des minutes ineffaçables de certitude lointaine, de certitude à terme si l'on peut dire : « Je savais de toute certitude que ces besoins seraient satisfaits, que ces désirs seraient exaucés. » « J'étais bien sûr que je serais un jour catholique... que les Sacrements sauraient bien me donner plus tard la foi qui me faisait défaut. » « Si Dieu existe, il ne manquera pas de me le faire connaître, il prendra ma bonne foi en considération, et pourvoira au reste. » « Comme j'aimerai, quand je croirai ! Mais je ne doutais pas que la Foi ne me fût donnée un jour. »

Des moments de bien-être étrange, d'entrée dans la béatitude éternelle, d'exaltation extraordinaire.

En quittant l'Afrique, il savait où il allait : « J'allais vers la Sainte Église... Tout l'ordre chrétien m'apparaissait. » Le système des dogmes se déroule à ses yeux dans une mystérieuse harmonie. L'Ame et l'Écriture conspirent à le soutenir ; les preuves scripturaires, l'image de la Trinité dans l'Ame, la nature humaine qui montre un Dieu perdu, et que les deux natures doivent être mêlées en un seul être pour que la nature humaine soit réconciliée avec la divine. Une âme éprise de vérité peut se complaire à ce tableau, plénitude de vérité, pensée, non de fiction, mais de réalité. Mais que sont toutes ces raisons sans la grâce, et surtout sans l'Eucharistie, qui est la pierre de touche ? Rien de plus difficile à accepter pour la raison humaine. Et c'est pourquoi la Fraction du Pain est le gage de la certitude.

Après l'Afrique et le retour à Paris, en décembre 1912, ce sera le contact avec l'Église, les sacrements, la vie chrétienne. La Messe achèvera la prière et les sacrements la foi.

LA PRÉPARATION ET LA BRUSQUE SYNTHÈSE

Huysmans distingue trois formes de conversion (1) : le bouleversement subit et violent de l'âme, le coup de foudre ; « la Foi faisant à la fin explosion dans un terrain lentement et savamment miné » ; enfin le troisième mode, celui qu'il connaît par sa propre expérience : « Il n'est rien survenu et l'on se réveille un beau matin, et sans que l'on sache ni comment, ni pourquoi, c'est fait. »

Si l'on prend soin d'ajouter que la première forme peut avoir deux aspects ; la transformation brusque, radicale, sans qu'il soit possible de déceler la préparation antérieure ; la même transformation, mais avec préparation lointaine, et discernable tout au moins pour le psychologue, on a, je crois, épuisé les grandes formes de la conversion et il ne reste qu'à contempler les broderies de la diversité individuelle sur ces grands thèmes.

La première forme est probablement assez rare, lorsqu'il s'agit d'une vraie conversion. De tels assauts brusques et irrésistibles sont bien souvent, comme l'aura, la montée d'une crise nerveuse, d'une tempête organique qui bouleverse tout pour un moment (2). Et lorsque la modification porte sur tout

---

(1) *Pages catholiques*, 40.

(2) Voici, par exemple, comment Dostoïewski raconte à Sophie Kowalewski sa première attaque d'épilepsie : Il était en exil, très seul ; tout à coup arrive un ancien ami. C'était la veille du jour de Pâques, dans la soirée ; il l'avait oublié ; tous deux passent la nuit à causer avec animation. Contre son ami athée il affirme sa croyance en Dieu : « Il y a un Dieu ! » cria enfin Dostoïewski hors de lui.

« Au même moment les cloches sonnent les matines de Pâques à la volée ... je me sentis englouti par la fusion du ciel et de la terre, j'eus la vision matérielle de la divinité, elle pénétra en moi. — Oui, Dieu existe, criai-je, et je ne me rappelle plus rien de ce qui suivit. » (*Souvenirs d'enfance de Sophie Kowalewski.*)

l'être psycho-sensoriel et qu'elle persiste, la brusque métamor-phose de la personnalité n'est le plus souvent que l'expression d'une crise biologique, crise de croissance, puberté, invo-lution sénile, intoxication, infection.

Dans bien des cas, du reste, on parvient à déceler la prépa-ration lointaine : Hermann Cohen, qui devint le Père Augus-tin-Marie, eut un jour, en assistant à la messe, une crise de larmes et de remords ; soudain et « comme par intuition » il se fit en lui comme une confession générale. Il sentit que Dieu lui faisait grâce et qu'il était chrétien. Mais depuis quelque temps déjà il désirait s'instruire de la religion catholique ; un prêtre lui avait remis l'Exposé de la Doctrine chrétienne de Lhomond. Et si l'on recherche dans ses antécédents plus lointains, on voit que l'élève brillant de Liszt retrouvait, quand il pénétrait dans les églises, quelque chose de l'émotion profonde qu'il éprouvai jadis, quand, à la Synagogue, le rabbin maniait avec solennit le rouleau des Écritures. La voix de l'orgue produisait en lui un tel ébranlement qu'on lui interdit de toucher de cet instrument Dirigeant une messe en musique, une singulière émotion l saisit et plusieurs fois de suite, au moment de la bénédiction d Saint-Sacrement.

Beaucoup de faits dépouillent ainsi leur apparent mystèr devant la curiosité du psychologue. Il est bien difficile à c dernier de ne point chercher une préparation lointaine ; com-prendre et expliquer, c'est ramener à ce qui était déjà ; l'aban-don de la notion de virtualité, de puissance est la mort de l'ana-lyse. Le psychologue a l'amour de la causalité.

Mais il doit avoir le sentiment du devenir ; les faits eu mêmes contraignent d'admettre que tout développement psych logique dépasse à tout moment ses éléments constitutifs. Tou synthèse est créatrice, en ce sens que la composition ajou aux éléments qui la constituent ; et il y a un point, dans tou synthèse, celui qui est proprement synthétique, où tout se fa subitement ; comme une solution qui brusquement cristallis

Des faits comme l'invention, la passion, témoignent de la réalité de ces brusques apports, de ces décisions inattendues, de ces coups de foudre, de ces changements instantanés et irrésistibles (1). Dans l'éclat de certaines passions, toute l'âme tout d'un coup se réalise. Nous avons étudié plus haut dans quelles conditions la constitution psychologique admet de telles invasions et de telles transformations. A ces conditions profondes qui viennent du fond du sujet, il faut ajouter l'influence de certains moments organiques privilégiés, état de bien-être, d'euphorie, ces états dont Maine de Biran, qui les connaissait bien, demandait s'ils étaient du corps ou de la grâce, qui peuvent éclater de façon inattendue et qui donnent aux impressions morales concomitantes une autorité singulière ; de certaines sensations organiques troublantes, frissons, spasmes, sanglots ; de certaines sensations fraîches et pénétrantes ; une voix, un chant, une lumière ont parfois, dans ces descriptions, un éclat étrange, une puissance fascinatrice (2) ; la concentration de l'attention, enfin la forte suggestion des doctrines, des groupes constitués, des foules, de l'exemple et la perfide

(1) Wells décrit fort bien (*Les Amis passionnés*, p. 217) un brusque et total changement de dispositions affectives, analogue à une conversion :

« J'étais sorti homme apathique et misérable de mon hôtel de Vevey. J'y rentrai avec l'esprit guéri et une volonté retrouvée.

« Ce fut tout à fait inattendu. J'eus l'impression qu'un nuage noir qui était au-dessus de moi s'évanouissait. C'est comme si on sautait hors d'un trou vers une immensité.

« C'était une vision nouvelle de la vie, de liberté et de clarté. » — « C'était comme si la grande tranquillité qui est derrière et au-dessus de tout, autour du monde des sensations, communiquait, en quelque sorte, avec moi. »

(2) De Quincey (*Literary Reminiscences*, ch. xv) rapporte de Woodworth une curieuse observation :

« J'ai souvent remarqué que lorsque notre attention a été énergiquement tendue dans le sens d'une observation quelconque et d'une attente passionnée, si, au moment où elle commence à se détendre, un bel objet nous frappe, il nous subjugue d'une façon toute particulière. Ainsi tantôt j'étais là, l'oreille contre terre, à guetter le bruit des roues (attendant le courrier qui apporte les nouvelles de guerre). Puis, lorsqu'il m'a fallu abandonner tout espoir, au moment où mon attention commençait à se relâcher, je me suis levé pour le retour, une étoile brillante a soudain frappé ma vue et m'a pénétré d'un sentiment de l'infini, mais intense et tel que je ne l'aurais pas éprouvé dans d'autres circonstances. »

attirance de cela même contre quoi l'on se défend. *Tu quis es?* Ne serais-tu pas, au fond, cela même que tu ne veux pas être, que tu ne crois pas un moment que tu sois?

* * *

La plupart du temps, la conversion ne fait qu'ouvrir une voie. Il faut se vaincre en détail, après s'être vaincu en bloc; s'assimiler totalement la vie spirituelle. Ce peut être un long travail monotone et régulier; ce peut être, par saccades, un rafraîchissement de l'expérience primitive de la conversion; une renaissance de l'enthousiasme.

* * *

L'impression de transcendance est en raison inverse du rôl de la volonté. Les deux sentiments, action volontaire, influenc supérieure, peuvent, du reste, se mêler étroitement. A côté d la volonté nette et formulée, il y a le développement insidieu et secret du thème qui se maintient par une sorte de compli cité inavouée; il y a les détentes brusques et longues où le résultats de la préparation volontaire apparaissent avec un exubérance et une intensité qui semblent la dépasser et d beaucoup; il y a enfin ces apports inexplicables où la volont est absente et où la nature ne se reconnaît pas. Mais ces don surnaturels sont souvent exploités par le sujet. Il se précipit pour les retenir et les maintenir. Dans la plupart des conver sions, il y a plus de travail qu'on ne croit, et bien souvent un tension volontaire continue et qui intervient puissammen

C'est souvent une décision du sujet qui règle tout (1). C'est souvent sa volonté qui le fait avancer envers et contre tous, à ravers les hésitations de l'âme, comme on marche malgré la assitude, à travers la détresse et le désespoir. J'avance en lépit de mes chutes ; « même s'il me frappe, je veux croire en ui. »

INTELLIGENCE ET CONVERSION

Nous retrouvons, dans la conversion, les motifs sous-jacents . la foi, l'autorité, la tradition, la règle, la puissance des ites ; le sentiment, la raison. Il y a des conversions, par xemple des conversions de protestants au catholicisme, par esoin d'autorité et d'unité (2) ; par besoin du ritualisme, par a suggestion du culte (3). Le rôle de l'intelligence est si souvent nis en doute qu'il convient de s'y arrêter un peu.

Il est certain que l'argumentation ne suffit pas. On peut être ersuadé, convaincu, sans se convertir. Il faut que quelque hose s'ajoute au raisonnement pour lui donner toute son effiace (4).

C'est bien ce que nous disions de la foi et de ses préamules. La foi n'est pas simplement assentiment logique, même

(1) « On s'imagine qu'il est nécessaire d'avoir dissipé tous les doutes avant e franchir le dernier pas ; au contraire, il faut faire le plongeon pour en rriver à tout voir et à tout comprendre. » (Lady Herbert of Lea, *Comment ntrai au bercail*, cité dans *le Sillon*, 10 mars 1898.) — Le père Hyacinthe écrit (Houtin, *Le père Hyacinthe dans l'Eglise romaine*, 9) : « ces fluctuations la pensée et du sentiment qui sont comme le bulletin d'une maladie et ui n'excluent pas une grande fermeté dans la voie intérieure. »

(2) *A Modern Pilgrim Progress*, 1906.

(3) Péguy écrivait : « Je suis de ces catholiques qui donneraient tout saint homas pour le Salut, le *Magnificat*, l'*Ave Maria* et le *Salve Regina*. »

(4) Voir le cas de Lamennais, Maréchal, 86. — Voir Mainage, 55 : « Je uis persuadé de la vérité du catholicisme ; je sens, de plus, qu'il me donneait la paix et la joie de vivre que je n'ai pas ; je voudrais ardemment pouvoir re du fond du cœur ce mot : « Donnez-moi le baptême. » et je ne le puis as. Il manque à ma volonté d'être chrétien quelque chose que je ne comrends pas... J'ai en moi un obstacle obscur, un manque de je ne sais quoi. » e même auteur cite (74) le cas de Thayer, ministre protestant, qui commença ar se convertir intellectuellement : « Mon esprit était convaincu, mais mon œur n'était pas changé. »

lorsqu'elle repose sur l'assentiment logique. Elle est adhésion totale ; on va de tout son être et de toute sa vie à un système de vérité, qui est, en même temps, un système de conduite ; parfois, comme chez les catholiques, avec une nuance d'obéissance intellectuelle. Les motifs de croire provoquent des mouvements d'âme, qui les débordent singulièrement.

Mais ceci dit, beaucoup de convertis subissent la force de la vérité :

« Que les faibles se nourrissent des plus nobles rêves ! Lui, il veut la vérité avec violence. Il est saisi par la noble ivresse de l'intelligence, et cette fièvre d'esprit le travaille, d'aller à la véritable raison, à cette assurance très sereine de la raison bien assise. » (1)

L'illumination sans explication remplace chez certains convertis toute enquête rationnelle ; mais chez d'autres, elle la dirige ou la suit. L'Apologétique officielle des religions n'est pas entièrement dénuée d'effet (2) ; et chaque aspirant s'y taille son apologétique personnelle. C'est pourquoi la théologie apologétique change de modes et de goûts à un point qu'on ne retrouve pas dans la théologie proprement dite, car elle est essentiellement un effort pour adapter la religion aux tendances courantes de la pensée.

On retrouverait ici les deux formes de démonstration que nous avons distinguées à propos de la foi ; la démonstration intrinsèque, portant sur l'ensemble ou sur les détails du contenu de la Foi ; la démonstration extrinsèque. Dans le premier cas, on voit souvent que l'admission d'une croyance entraîne tout le reste.

Le rôle de la démonstration logique dans la conversion est d'autant plus grand que ce qui est en cause apparaît comme

---

(1) Ernest Psichari, *le Voyage du Centurion*, p. 204.

(2) Encore que de bons juges doutent de ces effets ; saint Vincent de Paul, cité par Abelly, 281, disait qu'il n'avait jamais vu ni entendu « qu'aucun hérétique eût été converti par la subtilité d'un argument, mais bien par la douceur et par l'humilité ».

une question de vérité; par exemple, quand il s'agit de passer d'une confession à une autre confession voisine, l'ensemble religieux étant à peu près le même, mais certaines doctrines ou certains moyens de démonstration étant mis en discussion ; ou encore aux époques où la notion de vérité, fortement établie et douée d'un haut prestige, s'impose aux esprits ; ou encore chez des intellectuels qui ne peuvent pas s'affranchir d'une telle préoccupation.

* * *

Tatien s'est converti au christianisme, parce que cette philosophie barbare, comme il disait, lui semblait expliquer l'origine du monde. Georges Dumesnil, ayant entrepris à sa mode ce que Diderot appelait « l'histoire de Dieu », fut fort surpris de reconnaître par raison que le concept de la Trinité chrétienne comblait d'une richesse infinie tout ce que l'intelligence humaine avait pu pressentir, et qu'il se présentait à elle comme un bloc de diamant où elle ne saurait trouver une fissure (1). Dutilleul, qui a étudié un groupe de convertis de 1598 à 1660, rencontre surtout des conversions de type intellectuel ; des conversions laborieuses de huguenots au catholicisme (2). L'idée de la conversion paraît et rencontre une forte résistance ; il y a de longs débats intérieurs. L'idée revient ; enfin le sujet s'aperçoit que ce qu'il estimait auparavant être constance et fermeté n'était qu'opiniâtreté. C'est aussi pour des motifs tout à fait intellectuels que Ramsay passe du déisme au catholicisme (3).

Bayle à vingt-deux ans (1669) quitte le protestantisme, la lecture des livres de controverse l'ayant rempli de doutes sur sa religion. Son catholicisme dure dix-huit mois.

---

(1) MAINAGE, *Témoins du renouveau catholique*.
(2) DUTILLEUL, *Convertis et apostats*. (*Etudes* 1910.)
(3) CHÉREL, *Fénelon au* XVIIIe *siècle*, 45 et suiv.

Les objections catholiques qui lui firent abandonner la foi de Calvin portaient contre le dogme « qui ne reconnaît sur la terre aucun juge parlant, aux décisions duquel les particuliers soient obligés de se soumettre, quand il arrive des disputes sur le fait de la religion » (1).

« Le culte excessif qu'il voyait rendre aux créatures lui ayant paru très suspect et la philosophie lui ayant fait mieux comprendre l'impossibilité de la transsubstantiation, il conclut qu'il y avait du sophisme dans les objections auxquelles il avait succombé ; et, faisant un nouvel examen des deux religions, il retrouva la lumière qu'il avait perdue, et la suivit, sans avoir égard aux mille avantages temporels dont il se privait. » (2)

Ulrich Zasius se détourna de Luther à cause de l'autorité du pape dont il avait étudié les bases comme juriste, et de la négation du mérite des œuvres ; Auerbach, à cause de la doctrine de la justification et du primat de l'évêque romain (3).

Vers la fin de juin 1839, Newman, depuis longtemps engagé dans la *Via media*, méditait sur l'histoire des Monophysites. Il se demanda brusquement si les Anglicans n'étaient pas, par rapport à l'Église universelle et au siège de Rome, dans la même situation que ces hérétiques d'Orient : « Similitude terrible, d'autant plus terrible qu'elle était muette et impassible, entre les annales mortes du passé et la chronique fiévreuse du présent. »

Securus judicat orbis terrarum. La parole d'Augustin contre les donatistes peu après le frappait avec une puissance extraordinaire. C'était comme le *Tolle, lege* : le premier assaut du romanisme.

---

(1) *La Chimère de la cabale de Rotterdam* (*Œuvres diverses*, II, 739).

(2) *Ibid.* Il est vrai qu'il écrit dans une lettre à Pinsin (Desmaizeaux, *Vie de Bayle*, p. 2, n. a) : « Les premières impressions de l'éducation ayant regagné le dessus, je me crus obligé de rentrer dans la religion où j'étais né. »

(3) Grisar, *Luther*, II, 676.

Avec le temps, son trouble s'apaisait; il décidait de se méfier des émotions, de suivre sa raison plus que son imagination. Si la suggestion venait d'en haut, elle reviendrait et plus fortement. Après quelques semaines de trouble, il crut se retrouver dans ses anciennes convictions; mais « j'avais vu l'ombre d'une main sur la muraille; celui qui a vu un esprit ne peut être comme s'il ne l'avait pas vu. »

Au cours de l'été 1841, « le fantôme lui apparut une seconde fois ». Mais alors qu'il désespérait de son Église et se sentait de plus en plus disposé à voir dans l'Église de Rome la véritable Église, il ne sentait pas l'obligation de s'y joindre :

« J'avais été gravement trompé; comment pouvais-je être sûr de ne pas l'être une seconde fois? Quelle preuve avais-je que je ne changerais pas encore, lorsque je serais devenu catholique? J'avais toujours cette appréhension, tout en croyant qu'un temps viendrait où elle se dissiperait. »

Mais, dans ce doute, il ne se sentait pas en sûreté. En 1843, il trouva sa doctrine de la Vie des dogmes. L'obstacle était levé. Les dogmes qu'il reprochait au catholicisme comme des corruptions de la foi primitive n'en étaient-ils pas le développement régulier? A la fin de 1845, toutes ses incertitudes cessèrent.

Ainsi, il s'était soumis à l'Église, par un long travail de discussion avec soi-même, et, comme il dit, « sans avoir subi l'influence d'aucun catholique vivant, sans avoir mis le pied dans une église catholique, ni vu la figure d'un prêtre catholique » (1).

De même Frédéric Kinsman, évêue de Delaware, fut ramené à l'Église romaine par le problème de la légitimité de l'Anglicanisme et par ses doutes sur la validité des ordinations anglicanes; il se détacha du protestantisme comme d'une équi-

(1) NEWMAN, *Apologie*, *Lettres*. — THUREAU-DANGIN, *Renaissance catholique en Angleterre*, I, 180 et suiv.

voque et d'une incohérence. Mais en même temps il souffrait du « froid du protestantisme, et sa dévotion pour la présence réelle l'inclinait à la liturgie catholique et à la dévotion eucharistique » (1).

L'INFLUENCE

« La conversion de quelqu'un qu'on aime est un appel ». (2) Le prestige de Claudel a récemment entraîné au catholicisme tout un groupe d'amis. Il en a toujours été de même dans tous les cénacles.

L'exemple du personne chère souvent pénètre peu à peu la vie et fait fondre l'opposition. Le journal si curieux et si raffiné d'Elisabeth Leseur le montre bien (3). Cette femme du monde, si ardemment et si suavement catholique, avait pour mari un médecin, mondain et incrédule, qui chercha à la convertir. Mais en la voyant très malade, et qui puisait dans sa foi sa belle force morale, il cessa ses instances. Son étonnement devint du respect, puis de l'admiration. Ayant accompagné sa femme à Lourdes avec l'idée de confirmer de ses yeux l'image que lui en avait fournie le livre de Zola, il ne sentit s'éveiller que de la sympathie pour les manifestations pieuses dont il était le témoin. Il emporta une inoubliable impression d'Elisabeth en prière au pied de la croix.

Il était toujours rationaliste, mais l'action d'Elisabeth devint toujours plus forte et surtout au cours de sa dernière maladie.

Après sa mort, la lecture de son testament spirituel opéra en lui une révolution morale. Il comprit le sens de cette existence et commença à apprécier la splendeur de la foi dont il avait constaté de si merveilleux effets : « Je sentis Elisabeth,

---

(1) Batiffol, *La Conversion d'un évêque* (*Correspondant*, 25 décembre 1920).
(2) De Bordeu, cité par Mainage, *Les témoins du renouveau catholique*, p. 81.
(3) *Journal et Pensées de chaque jour*, Paris, de Gigord, 1920.

disparue en apparence, venir à moi, me diriger. » Et, comme elle avait dit qu'il se convertirait grâce à son sacrifice, cette affirmation agit aussi.

Il désira connaître le catholicisme et se convertit.

Quantité de cas de ce genre pourraient avoir pour épigraphe cette pensée d'Elisabeth Leseur : « Les idées grandes ou saintes, les convictions profondes ont souvent pour véhicule auprès des âmes le charme et l'influence personnelle de ceux qui les représentent » (1) ou encore : « Être une influence sans être une profession de foi ».

Grande est l'influence d'une chère image, qui n'est plus. Transfiguré par la mort et médité par le vivant, un tel fantôme hante puissamment. Dans son témoignage d'un converti, Ghéon rapporte le début de sa conversion à son ami Dupouey, dont il subit l'obsession depuis qu'il a été tué sur l'Yser.

« Je n'ai pas le bonheur de croire, mais Dupouey a fait ce « miracle qu'il m'a déjà rouvert les portes de la foi ; je crois « passionnément à son éternité et à sa glorification céleste ; je « communique avec lui, et par lui avec un au-delà qui se pré- « cise mal encore, que mon esprit ne réalise pas ainsi que « le voudrait mon cœur, selon ce qui nous est enseigné. Mais, « de cette espèce de grâce, incomplète et déjà si douce, je voue « une reconnaissance émue au cher grand Dupouey » (2).

C'est souvent à une personne que l'on se convertit, au moins autant qu'à une Eglise. Le Père Loyson, à Rome, convertit plusieurs dames au catholicisme dont il était en train de se détacher. M[me] Mallet lui reprocha de présenter à ses pénitentes l'image du catholicisme de ses rêves pour les faire entrer dans une Eglise qui était l'antithèse de ces rêves (3).

---

(1) *Journal*, 158.
(2) Ghéon, *Témoignage d'un converti*, 119.
(3) Houtin, *Le Père Hyacinthe*, 206, n.

LES CIRCONSTANCES FAVORABLES

Les religions nationales n'ont pas de convertis, puisque la religion et la nationalité sont confondues; elles admettent pourtant des affiliés, des auxiliaires. Le judaïsme avait les prosélytes de la porte.

Mais elles ont des convertis du dedans, des fidèles que saisit un réveil de foi et de ferveur.

Les milieux les plus favorables à la conversion, comme passage d'une religion à une autre, sont donc ceux où la religion se dissocie d'avec la nationalité; le contact des peuples et toutes les conditions historiques qui favorisent le syncrétisme religieux; le prestige particulier de tel ou tel groupe religieux, prestige religieux ou social; et l'abaissement de tel ou tel autre; par exemple, la chute des cultes des cités, que les dieux avaient mal protégées; les époques où les misères et le désarroi confèrent à une organisation religieuse un rôle privilégié; Halévy a bien montré que le Réveil de Wesley est solidaire d'une grave crise industrielle; la ferveur religieuse est bien souvent une compensation aux maux d'un temps.

La propagation d'une foi dépasse le cadre des conversions individuelles. Une société religieuse, à ses origines, les suscite autour d'elle par l'activité générale du groupe, par la puissance de l'exemple, par ses institutions naissantes; puis vient l'activité missionnaire. L'Islam se propage encore dans l'Afrique centrale par ses missionnaires, et par des créations de villages, peuplés de convertis amenés du dehors, par l'école, par les œuvres de charité, par le mariage, par l'achat d'enfants païens, par la supériorité de l'état social et économique, par les raisons politiques.

La conversion à l'intérieur, lorsqu'elle se produit en masse et non pas seulement par cas sporadiques, a pour conditions les raisons que nous avons examinées plus haut, et qui favo-

risent les réveils religieux : l'état plus ou moins concentré de la société religieuse, et les raisons qui renforcent sa concentration ; les causes économiques, politiques, intellectuelles, qui peuvent l'obliger à faire front. On revient à elle, par contagion des mouvements puissants, par besoin de retour, par insatisfaction ailleurs; c'est donc qu'on sentait le besoin du salut et du bien-être et qu'on a découvert l'insuffisance des moyens que l'on employait jusque-là ; ou bien que brusquement elle a fait naître ces besoins, latents jusque-là, et promis de les réaliser.

Ainsi sont attirés les tièdes, les indifférents, les hostiles. Ces vingt dernières années ont vu, dans la bourgeoisie intellectuelle, un groupe compact, homogène, revenir au catholicisme. Dégoût de l'anarchie intellectuelle et morale, disent tous ceux qui ne voient point ce qu'il y a d'effort vers l'organisation dans la société contemporaine. Dégoût de l'intellectualisme, formel et vide, disent tous ceux qui n'admettent pas la souveraineté de la raison. Mais peut-être aussi affaiblissement des exigences du sens critique, des scrupules de la pensée en matière de vrai et de faux, du sentiment de la rigueur implacable de la vérité. Il y a un peu d'impressionnisme esthétique dans le procès de l'intelligence.

C'est à des doctrines de bonheur social que se convertissent religieusement, dans les conditions sociales où nous sommes, ceux qui ont à besogner pour vivre.

Parmi ceux qui n'ont pas à besogner pour vivre, beaucoup souffrent d'ennui et d'inutilité. Ils n'ont plus à se disputer les faveurs d'un roi, ni ses inclinations à étudier; l'arrivisme n'a rien de fascinateur; la ploutocratie excite faiblement les aptitudes à l'honneur, au sacrifice et à l'enthousiasme. Si la vie sociale ou domestique, l'art ou la science ne suffisent pas à leur cœur, s'ils ne voient autour d'eux que motifs d'indignation ou d'ironie, ils se rejettent vers les idéaux du passé, vers le culte de la « tradition ». Beaucoup deviennent de ces croyants

opportunistes que nous avons déjà étudiés. D'autres sombrent dans l'anarchie de la pensée, dans le désordre égoïste, l'exaspération du moi, et s'en relèvent parfois par un sursaut, qui est une conversion.

Toutes les fois qu'il y a mal du siècle, c'est-à-dire qu'une voie ouverte aux activités se ferme ou déçoit, toutes les fois qu'il y a ennui, au sens où Stendhal prenait ce mot, la religion s'offre comme un moyen de stimuler la sensibilité défaillante, d'exciter l'activité endormie. On vient à elle avec passion et on lui demande le salut, ou bien on tourne autour d'elle en dilettante, on la traite en objet d'art, en curiosité, en évocatrice d'images.

* * *

La conversion se double presque inévitablement d'un changement de groupe. C'est même une des choses qui retiennent souvent les demi-convertis, que la nécessité de rompre avec une famille, des amis, des habitudes, ou tout au moins de perdre leur familiarité et leur estime. Changement d'âme, elle est aussi changement de milieu.

L'INITIATION ET LA CONVERSION

Il y a dans l'initiation deux principes qui entrent parfois en conflit; un principe psychologique : l'adhésion personnelle, qui conduit aux formes volontaires et tardives d'initiation, qui ressemblent par certains traits à la conversion; un principe social, l'agrégation au groupe, qui peut pousser à des formes précoces d'initiation, — comme le baptême des tout jeunes enfants —, où l'individu n'est point consulté et n'éprouve rien.

Les ethnographes ont abondamment décrit ces séries de cérémonies, qui ont pour objet d'introduire le jeune homme à

la vie religieuse (1). Ce changement d'état est regardé comme une transformation totale : mort et naissance d'une seconde personnalité. Durkheim fait remarquer justement que cette notion de métamorphose domine toute la vie religieuse, et que, dans l'Inde par exemple, le sacrifiant change de personnalité par cela seul qu'il entre dans le cercle des choses sacrées (2).

Ainsi l'enfant, par les rites d'initiation, entre dans le monde religieux. En général, cette cérémonie d'accès, ce rite d'entrée comporte des épreuves longues et pénibles. Comme le dit bien Lévy Bruhl (3), il ne s'agit point seulement de s'assurer du courage de l'individu; on vise à produire par la fatigue, la douleur, les privations, une sorte de dépersonnalisation, de perte de conscience, bref une mort apparente suivie d'une nouvelle naissance; un état de réceptivité voisin des états de rêve, de catalepsie, d'extase, conditions constantes de la communication avec le monde invisible (4).

Les sorciers, hommes-médecine, shamans, docteurs, subissent une initiation nouvelle et renforcée. Ce noviciat nouveau, qui dure des mois et des années, sous la surveillance de maîtres, est réservé à des individus déterminés, qui ont la vocation. Les méthodes en sont les mêmes ; on épuise les candidats, on les étourdit, on les stupéfie. Au paroxysme de cet état, ils sont morts et renaissent.

Ainsi les pratiques ascétiques ont pour effet de troubler la conscience de l'individu, déjà fortement occupé de tout ce qu'il sait des rites, de leur but et de leurs effets ; il s'agit de produire une altération passagère, assez forte pour lui faire

(1) Voir en particulier FRAZER, *Rameau d'Or*, III, 422 et suiv. ; WEBSTER, *Primitive secret societies*, 21-58 ; LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales*.

(2) DURKHEIM, *les Formes élémentaires*, 54.

(3) *Les Fonctions mentales*, 410.

(4) « Dans la mesure où nous nous désincarnons, les choses spirituelles deviennent pour nous sensibles... dans la mesure où l'homme extérieur meurt, l'homme intérieur renaît. » Ainsi s'exprime Jean-Paul Richter, à propos des pratiques du magnétisme, récemment mis à la mode par Mesmer. (*Kreuz und Querzüge des Ritters Abisz*, 1793, t. I, p. 84.)

croire, avec l'appui de toute la dogmatique religieuse, qu'il devient autre, que son moi profane s'abolit dans sa personnalité sacrée; sorte de crise, plus ou moins longue et plus ou moins violente, qui, chez des adolescents ou des adultes, doit ressembler beaucoup à certains des phénomènes, que nous avons décrits.

L'âge de l'initiation varie beaucoup, et les pratiques suivent l'âge. L'initiation des tout jeunes consiste tout simplement en une mutilation, en une marque. La cérémonie se vide de tout ce qui faisait appel au concours de la conscience.

C'est ainsi que le baptême solennel du IVe ou du Ve siècle, grand sacrement où l'Église, étalant son triomphe sur le paganisme, terminait par une cérémonie éclatante, et toute chargée de symboles, la préparation des catéchumènes, les rites d'entrée dans la communauté religieuse, mettait son sceau sur la conversion, c'est ainsi que le baptême solennel s'abrège à mesure que le baptême des enfants prend le pas sur celui des adultes. Le baptême des adultes était revêtu de toute la solennité possible, parce qu'il s'était compliqué de tous les rites qui pouvaient faire comprendre au catéchumène qu'il devenait un homme nouveau et parce qu'il était la profession publique d'une foi consciente; il avait pour ministre l'évêque, pour témoin le peuple. Le baptême restera le rite de la renaissance, « *Nisi renatus ex aqua* » (1), mais il est vidé de tous les processus psychologiques de la transformation et de tous les rites significatifs de cette transformation psychologique.

Le principe social de l'initiation entre souvent en conflit avec le principe psychologique. C'est ce que prouve déjà ce fait que la puberté psychologique et la puberté sociale sont deux choses différentes et qui ne concordent que rarement; à Rome, par exemple, la puberté sociale était antérieure à la

---

(1) Comme le taurobole, dans la religion de Mithra. V. CUMONT, *Les Religions*, 102.

puberté physiologique; à Paris, elle lui est postérieure (1). La circoncision se pratique à des âges très différents dans les différentes régions du Maroc explorées par Doutté (2). La date du baptême, dans les Églises chrétiennes, s'est rapprochée, autant que possible, de la naissance, alors que le baptême des adultes était la règle dans l'Église apostolique.

Si la date du baptême s'est rapprochée de la naissance, si bien qu'au IIIe siècle le baptême des enfants était généralement pratiqué et qu'Origène le rapportait aux Apôtres, c'est sans doute par sollicitude religieuse et en vertu de préoccupations pratiques; on craignait, en différant, que l'enfant ne fût perdu pour l'Église (3). Aujourd'hui encore, comme le fait remarquer justement Ménégoz, les familles baptistes zélées cherchent à amener leurs enfants le plus tôt possible au baptême. Dès qu'on découvre dans le cœur de l'enfant des dispositions religieuses qu'on peut interpréter dans le sens de la conversion, on s'applique à éveiller chez lui le désir de se faire baptiser et on y réussit généralement.

Le baptême est donc devenu un rite d'agrégation à l'Église pour lequel la foi explicite n'est pas nécessaire. Les différentes confessions chrétiennes divergent du reste dans l'interprétation du rite, suivant leur théorie des sacrements. Pour les uns le baptême produit vraiment la nouvelle naissance; pour les autres, il la symbolise. Il va en somme de la grâce infuse à l'acte administratif.

Grâce infuse ou acte administratif autorisent également à le conférer, sans condition de dispositions intérieures, donc

---

(1) Van Gennep, *Les Rites d'initiation*. (*Les Rites de passage*, 1909.)

(2) *Merrakech*, Paris, 1904, p. 262. Voir d'autres documents confirmatifs dans Andree : *Beschneidung*. (*Ethnographische Parallelen*, Leipzig, 1889.)

(3) Cette préoccupation sociale a eu aisément raison de la tendance contraire à reculer la date du baptême, parce qu'il efface tous les péchés. C'est pour la même raison que, plus tard, les Cathares s'efforceront de différer le *Consolamentum*, jusqu'à l'heure de la mort. Il est donc probable que l'organisation de la pénitence a agi, pour avancer la date du baptême, dans le même sens que la préoccupation sociale : de même aussi le dogme du péché originel et l'exemple de la circoncision, préfiguration allégorique.

aux tout petits enfants. Plus le baptême est considéré comme un rite qui agit par sa propre force (1), ou une simple cérémonie extérieure, plus la communauté se croit fondée à l'imposer aux enfants. C'est pourquoi Zwingle se rencontre avec saint Thomas.

Ensuite, pour justifier le baptême des enfants, on sera amené à supposer chez eux, soit une infection et une guérison toutes mécaniques (2), soit à supposer, avec Luther, qu'il peut y avoir, chez le tout jeune enfant, une vie religieuse surnaturelle analogue à celle de l'adulte (3), soit à insister, comme Calvin et Zwingle (4), sur les raisons pédagogiques et sociales de l'agrégation précoce à la communauté.

(1) D'où, par voie de conséquence extrême, le baptême *in utero*.

(2) Si les enfants contractent le péché originel du seul fait de leur naissance, et avant tout exercice de leur liberté, ils peuvent être justifiés du seul fait de la régénération baptismale, avant l'âge de raison. C'est la thèse de Cyprien de Carthage (P .L. t. III, col. 1019 et d'Origène, P. G. III, col. 496). Cet argument a servi dans la controverse pélagienne. Les rites du baptême ont fourni à saint Augustin une preuve de l'existence du péché originel dans l'âme des enfants. L'argument a été repris par Pierre le Vénérable, et par Hugues de Saint-Victor (*de sacr.* II, VI, c. XX) contre les adversaires du Pédobaptisme (Vaudois, Cathares, Albigeois, Pétrobrusiens); saint Thomas le développe et y ajoute cette autre idée, que l'enfant puise la vie spirituelle dans le sein de l'Église, comme il puise la vie naturelle dans le sein de sa mère (*Summa theol.* IIIa q LXVII a. g.). La doctrine formulée définitivement par le Concile de Trente (Canon IV de la Ve Session) est reprise par Bellarmin et par Suarez, contre les Anabaptistes. Les enfants sont baptisés « *in fide Ecclesiæ* » en raison de la foi de l'Eglise.

(3) En vertu de la théorie de la foi fiduciale, Luther professe que personne ne peut être sauvé par la foi d'autrui. Donc, à cause de l'intercession des parents, qui ont la foi fiduciale, Dieu met dans l'enfant une foi personnelle et le justifie. Sans doute le petit baptisé n'a pas la raison; mais n'est-elle pas le principal obstacle à la foi ? La formule de concorde de Wittenberg déclare que l'enfant éprouve des mouvements semblables à ceux que ressentit Jean dans le sein d'Élisabeth, mouvements de foi et d'amour. Certains Néo-luthériens ont conscience du caractère « réaliste » de la doctrine de Luther. « En affirmant la régénération de l'enfant par le baptême, nous proclamons un mystère qui ne peut être ni compris, ni expliqué », écrit Weber ; et Haerter, *Exp. de la doctrine de Luther* 1906 : « Rien n'empêche le Saint-Esprit d'agir sur le plus petit enfant. » Il est possible que le Concile de Trente ait voulu dire que le baptême apporte à l'enfant la vertu de foi (distinguée de l'acte de foi). Voir *Dictionnaire de théologie catholique;* art. Baptême.

(4) Calvin admettait que l'enfant des fidèles tirait sa sanctification de son origine. Pourtant le baptême, rite extérieur, est nécessaire. Il introduit dans l'Église, confirme la foi des parents, assure l'éducation religieuse. Dieu peut

* * *

La Conversion se présente donc comme un cas particulier de l'initiation. Elle en est, si l'on peut dire, le moment psychologique, développé, accru, renforcé de toutes les oscillations et de toutes les vicissitudes morales du sujet. L'initiation peut se borner à l'apposition d'un signe ou d'une marque, pour l'intégration de l'individu au groupe religieux.

Mais souvent elle provoque chez lui une crise d'âme, qui est comme l'équivalent de la conversion. Le fait qu'elle est provoquée et qu'elle suit jusqu'à un certain point, par le chemin des rites, un schéma préétabli, n'apporte pas de différence radicale. Car nous avons vu qu'il y a des conversions provoquées, et qui obéissent à un schéma théologique.

---

accorder aux enfants quelques rayons de lumière. Les Réformés considèrent le baptême comme un engagement, que prennent les parents, et que l'enfant prend à son tour par la confirmation du vœu du baptême. La réception des catéchumènes est le véritable baptême.

CHAPITRE II

HORS LA FOI

LES ÉQUIVALENTS DE LA RELIGION

Les analyses précédentes dispensent de s'arrêter longuement à l'incroyance. Quand les convictions que nous avons analysées font défaut, il est naturel qu'elle apparaisse. Mais d'abord elle est plus rare qu'on ne pense. Dans deux cas tout au moins et très fréquents, le sentiment religieux persiste sous des pseudonymes. Certaines âmes ne peuvent souffrir aucune Église, aucun Credo, et sont pourtant incapables d'organiser une secte et de se créer une doctrine; elles vivent dans une sorte d'isolement religieux, qui n'est pas l'irréligion. Elles adorent le Dieu inconnu. Beaucoup d'hommes reportent sur la société, sur l'art, sur la métaphysique, sur la vie, leur ferveur religieuse que la religion ne contente point. Combien de nos contemporains ont fait de doctrines sociales une religion, chez qui l'on retrouverait à peu près exactement tous les états que nous avons décrits! Nombreux aussi sont ceux qui se sont organisé dans les émotions esthétiques, une sorte de monde supérieur, où se réfugier, où trouver consolation et expression adéquate de soi-même; ils n'y pénètrent qu'avec cette exaltation solennelle qui marque le passage du profane au sacré. Quelques philosophes et quelques amoureux de la raison vivent religieusement dans la contemplation calme et

cependant enthousiaste, par laquelle ils arrivent à considérer toutes choses comme formant un grand tout harmonieux. Il y a une religion de la Science et une religion de l'Esprit. L'Unité de la pensée, l'Unité de la conscience intellectuelle et de la conscience morale procure à certaines âmes un vertige aussi profond que la fascination des dieux. Fichte donnait sa philosophie pour la vraie religion et les religions positives pour l'idolâtrie (1). L'Unité sans fond du Néoplatonisme, c'était le vertige même de la spéculation, l'extase hypostasiée. Il ne serait pas difficile de relever chez les philosophes de véritables professions de foi (2).

Si nous faisons abstraction de ces équivalents de la religion, qu'il en faut rapprocher et qui, comme elle, ont pour mission d'assurer les valeurs suprêmes en réalité et d'établir l'âme dans un monde sacré, si nous laissons de côté ceux qui combattent la religion au nom de croyances, qui sont elles-mêmes, chez eux, des croyances religieuses, et toutes les formes religieuses de l'irréligion, il restera pourtant certaines formes d'indifférence, d'inaptitude radicale à une foi positive. D'une part, les prosaïques, les positifs, ceux qui sont sur le plan du monde sensible, qui s'y trouvent entièrement à l'aise, ou tout au moins, faits à sa mesure, à qui toute inquiétude d'au delà demeure étrangère; les âmes religieuses les accuseront volontiers de platitude. D'autre part, ceux chez qui la sentimentalité, encline à diviniser, est refrénée par la critique intellectuelle. La poussée religieuse est enrayée par un état d'esprit qui la remet à sa place et lui assigne ses limites et sa valeur. L'idée des limites de l'expérience et de la connaissance pos-

(1) Xavier Léon, *La Philosophie de Fichte*.

(2) Voir Brunschvicg, *Nature et liberté*, 156.

« Se formera-t-il un royaume de l'esprit, une église de refuge, une république des âmes, dans laquelle, bien au delà du droit et de la sordide utilité, la beauté, le dévouement, la sainteté, l'héroïsme, l'enthousiasme, l'extraordinaire, l'infini, auront un culte et une cité. » Amiel, *Journal intime*, I, 32.

sible arrête l'essor vers l'idéal ; la divinisation commençante est retenue et restreinte à n'être, au plus, qu'une demi-croyance. Enfin ceux chez qui les constructions intellectuelles, volontiers ambitieuses et prenant figure de grands systèmes, ne sont supportées ou soutenues par aucune sentimentalité; de sorte qu'elles restent des œuvres d'intelligence pure, et comme des jeux supérieurs de l'esprit, incapables de faire vibrer l'âme, et de prendre, — simplement plausibles pour l'esprit, — teinte de réalité dans les tréfonds de la conscience. Elles ne passent point de la possibilité à l'existence.

DE LA FOI AU DOUTE

Plus intéressant est le passage de la foi au doute. En un sens, on peut dire que le doute est inhérent à la foi. Un sentiment aussi complexe, et tout pénétré d'intellectualité, tout chargé d'idées et d'argumentation admet des oscillations, des fluctuations, des éclipses, des réserves. Ainsi dans l'état de foi, et même dans l'acte de foi, on l'entrevoit. Sous cette forme, où le nom de doute est à peine légitime, nous l'avons étudié plus haut.

Le passage de la foi naïve à la foi consciente de soi, à la foi critique, implique parfois un ébranlement, une mise en question, une revision, une recherche, avant la prise de possession définitive.

Enfin, plus précisément dessiné, le doute, qui apparaît là où la foi fléchit, peut s'installer de façon chronique et définitive, ou encore aboutir à un changement de religion ou à l'incroyance raisonnée et systématique. Il apparaît encore dans l'état inverse, dans la recherche de la croyance, dans l'orientation vers la foi. Il est un moment, une étape de la conversion lente ; il correspond à cette phase d'inquiétude que nous avons déjà signalée, où s'exprime le heurt de l'état qui fléchit et de l'état qui vient.

* * *

La foi étant habitude sociale, croyance et sentiment, peut être atteinte d'une triple manière, et quelquefois simultanément :

Comme changement d'habitudes et passage d'un groupe à un autre ;

Comme croyance qui fléchit parce qu'elle cesse de répondre à l'état de l'esprit, ou qu'elle est mise en discussion ;

Comme passion qui se flétrit.

Dans le premier cas, c'est le changement, le heurt, l'insécurité et le sentiment d'étrangeté et de nouveauté qui accompagnent la rupture des habitudes.

Dans le troisième, c'est l'épuisement de la passion dont le sujet se lasse et qui cesse d'être lui-même ; ou encore la montée au jour d'une passion neuve ; un autre aspect de la personne, demeuré latent, ou amené à la clarté par l'évolution du caractère ou encore sa transformation : sublimation ou antithèse, ou développement de la passion qui pivote autour d'un centre.

Un esprit qui ne se retrouve plus dans ses raisons de croire, une âme qui ne se retrouve plus dans ses aspirations ; la rupture d'harmonie avec les habitudes, avec le régime, avec le milieu ; voilà donc le doute religieux. Toujours une modification plus ou moins complexe et profonde de l'équilibre interne, qui fait que l'on se déprend et qu'on cherche, non sans inquiétude, autre chose que ce qu'on a.

La forme affective du doute, c'est l'amortissement, ou les moments lâches et ternes de la passion ; ou encore le choc de passions contraires ; dans les deux cas l'hésitation affective, une sorte de suspension sentimentale ; ou encore les affaiblissements du sentiment de soi, la dépersonnalisation commençante : l'univers moins coloré, moins réel, la confiance qui se

retire, par relâchement de la tension mentale ; les modifications de la perception externe ou interne au début de certaines psychoses. Dans cette forme du doute s'exprime l'affaiblissement, l'ébranlement de la personnalité ; il traduit un changement, une transition qui s'ignore.

Sous sa forme intellectuelle, le doute est oscillation mentale, indécision de l'esprit, conflit de jugements ; d'où un état affectif pénible, qui va du simple malaise à l'angoisse, et l'agitation mentale, défense vaine et multiforme, qui se substitue à l'action. Le conflit de jugements peut aboutir à un chaos indéfinissable de sentiments indéterminés, de représentations obsédantes, d'émotions subites et d'actes inutiles. Il arrive souvent que le choc des raisons contraires cesse d'être présent, actuel, et qu'il subsiste comme simple choc, comme incoordination, comme état suspensif, en quelque sorte, où les représentations ne sont plus formulées. Un état de ce genre précède souvent le conflit des motifs. Dans les deux cas il y a, sous le conflit de jugements, rupture des automatismes, du cours normal de l'idéation et de l'humeur ; précédée ou suivie de tentatives pour aboutir à une stabilisation nouvelle. Dans les formes graves et aiguës, c'est comme un « chavirement » de la pensée.

Le doute est aigu ou chronique ; exprimant, dans le dernier cas, l'impuissance du sujet, l'agitation mentale, le travail stérile, incapable de parvenir à une conclusion. Il est spontané et involontaire, maîtrisant le sujet ; ou, au contraire, dirigé par lui, instrument de recherche entre ses mains.

Le doute est ainsi une oscillation sans arrêt, parfois avec inclination dans un sens, mais pourtant sans acquiescement véritable ; dès qu'on incline, on sort presque du doute ; on opine déjà. Le doute est avant tout l'impossibilité de terminer, de conclure, d'arriver à un système, à un arrêt.

Il implique des sentiments bien divers ; d'abord ceux qui expriment le doute lui-même, l'état d'indécision, de lutte, de conflit ; puis ceux qui dépendent de l'objet du doute.

Le doute est parfois maladie; maladie causée par le doute, ou doute expression d'un trouble profond; et à cause de cette maladie, une impuissance plus aiguë ou plus générale.

Le doute pathologique est bien connu; on a parfaitement analysé les douteurs pathologiques, l'hésitant, l'inquiet, l'indécis, le scrupuleux, l'hypercritique, l'opposant, à l'état de crise, ou chronique; le douteur qui doute sans raison ou contre la raison, et qui ne sait pas ou ne peut pas sortir de son doute; celui qui est impuissant à peser, à doser et à se satisfaire de la probabilité; il lui faut des certitudes énormes et seul autrui peut les lui donner et seulement un instant. Il est toujours à l'état de doute latent, et le doute réel qui surgit n'est que la forme momentanée de son état d'oscillation. « Impuissance à arrêter ce travail incessant de la pensée s'exerçant continuellement sur elle-même sans jamais arriver à aucun résultat définitif » (1), telle est sa formule. Un abaissement de la tension psychologique, si l'on veut; et de l'agitation consécutive. Comme les défiants et les soupçonneux, qui finissent toujours par être dupes de quelqu'un et dupes achevées, le douteur s'accroche souvent à l'obsession, expression, consolation et tourment de son incomplétude.

* * *

On peut distinguer ici encore début, état et déclin, dont voici le tracé schématique :

1° Un système de croyances commence à fléchir; d'où choc, surprise, ou simplement malaise, sourde inquiétude. Le doute peut naître de façon insidieuse ou brutale.

L'attention s'oriente vers le point menacé; d'où un afflux de représentations et de sentiments.

(1) Falret, *Folie raisonnante*, *Soc. médico-psych.*, 1866.

La nouvelle croyance s'ébauche; quelquefois, à titre d
simple possibilité, elle se trouve avoir précédé le doute.

2° Oscillation; coexistence des deux systèmes ou successio
rapide d'affirmations indécises et momentanées.

3° Terminaison brusque; quelquefois avec rappel léger d
doute évanoui ou léger trouble persistant.

Terminaison progressive, réorganisation; abandon de
croyance remplacée par l'incroyance systématique, ou par u
croyance nouvelle, ou retour à la croyance ancienne.

* * *

Le doute apparaît souvent bien plus tôt qu'on ne croit. I
foi enfantine, soutenue par l'action indirecte de l'entourag
par son action directe, c'est-à-dire par l'enseignement et l
conseils, par le développement personnel, est exposée, el
aussi, à toute espèce de conflits ou de fléchissements. Comm
Pratt l'a bien montré dans son beau livre (1), l'enfant pe
professer un mythe, sans se faire illusion sur sa valeur (2
ou il peut faire aux dogmes qu'on lui propose des objectio
très précises. Brown cite un enfant de quatre ans, qui disai
en réponse à la toute-puissance de Dieu : « Si j'ai monté l'esc
lier, peut-il faire que je ne l'aie pas monté? » Dans u
observation que l'on m'a transmise, une enfant de cinq an
à tous les dogmes, à tous les mystères qu'on lui enseign
répond imperturbablement : « Maman, je ne crois pas cela.
Et cependant, c'est une enfant docile, à dispositions religieus
et que l'Évangile attendrit.

Ces doutes, ces objections, cette opposition apparaisse
surtout entre douze et quatorze ans. Ils proviennent, pour u

---

(1) Pratt, *The religious consciousness.*

(2) Nombreux cas cités par Barth, *Der Himmel in der Gedankenwelt
und 11 jähriger Kinder (Monatsblätter für den ev. Religionsunterricht.* 1911

onne part, de l'enseignement religieux lui-même; soit de sa
iiblesse, soit de ses imprudences. Ghéon signale très juste-
ıent la première de ces raisons dans l'affaiblissement de sa
ɔi enfantine :

« Notre bon aumônier n'essayait pas d'entrer en concur-
ence, par cet attrait vivant qui captive les jeunes esprits,
vec nos professeurs d'humanités et de sciences... Sur notre
hamp sacré, les connaissances purement humaines empié-
aient chaque jour (1). »

De nombreux jeunes gens ont été mis en garde contre les
logmes, ou contre l'histoire sainte, par certaines explications,
u par des réponses aux objections, que leur signalaient leur
rofesseur d'instruction religieuse. Les apologies maladroites
ont pleines de péril. Ce n'est pas à tort que Loisy écrit (2) :

« M. Vigouroux était alors et il est demeuré le grand apo-
ogiste catholique de la Bible. Mais je dois dire que son
nseignement et ses livres ont plus fait pour me détourner
les opinions orthodoxes en cette matière que tous les
ationalistes ensemble, Renan compris. »

* * *

Souvent la foi disparaît très simplement, sans crise et sans
ngoisse, parce que l'enfant ou le jeune homme passent à un
utre milieu et à d'autres préoccupations intellectuelles: c'est
à un phénomène fréquent dans les états de civilisation, où

(1) *Témoignage d'un converti*, p. 15.

(2) *Choses passées*, 58. — De même, Franklin écrit : « Quelques livres contre
e déisme tombèrent entre nos mains; ils prétendaient résumer en substance
les sermons prêchés aux « Conférences Bayle ». Il se trouva qu'ils produi-
irent sur moi un effet tout contraire à celui qu'ils visaient; les arguments
les déistes, qu'ils citaient pour les réfuter, me parurent beaucoup plus
onvaincants que la réfutation; en un mot, je devins bientôt un parfait
léiste. » Cité par W. Riley, *Le Génie américain*, p. 34.

l'éducation est areligieuse et la majorité indifférente ou hostile.

Souvent, du reste, la foi n'avait été qu'apparence; comme dans le cas décrit par Albert Bayet :

« Ce n'est pas à la suite d'un grand drame intime que j'ai renoncé aux idées chrétiennes. Je me suis plutôt aperçu, par des épreuves répétées, que ces idées étaient comme posées sur moi, mais qu'aucun lien ne m'attachait à elles. Elles me semblaient toutes simples, et, n'y pensant pas, je croyais y croire; en y songeant, je me suis avisé qu'elles m'avaient toujours été étrangères. Je les ai quittées alors sans regret : car on ne saurait regretter ce qu'on n'a jamais aimé (1). »

De même, le témoignage de Rimsky-Korsakov nous met en présence d'une religiosité très faible, et qui n'a point de peine à se dissiper (2) :

« Élevé dans une famille profondément pieuse, j'étais, dès mon enfance, assez indifférent pour la prière. En faisant ma prière matin et soir et en fréquentant l'église, je n'avais en vue que d'obéir à la volonté de mes parents. Chose étrange, en priant j'ai risqué parfois des paroles sacrilèges, comme pour éprouver Dieu et afin de savoir s'il m'en punirait ou non. Comme il ne m'en punissait pas, le doute naissait dans mon cœur; parfois le remords me tenaillait ; mais autant que je me souviens, je n'en souffrais pas trop.

« Gamin de douze ans, je harcelais ma mère de questions sur le libre arbitre. Je lui faisais remarquer que s'il est vrai que tout se passe sur la terre selon la volonté de Dieu, l'homme doit quand même être maître de ses actes, et que, par suite, la volonté de Dieu ne doit point intervenir; car comment pourrait-il laisser l'un de nous commettre de mauvaises actions et l'en punir ensuite ?

« Pendant les deux dernières années passées à l'École navale, deux de mes camarades m'assurèrent que « Dieu

(1) Albert Bayet, *Les idées mortes*, 26.
(2) Rimsky-Korsakov, *Ma vie musicale*, p. 22.

« n'existait pas et que tout cela ne sont que des inventions ». L'un d'eux me disait qu'il avait lu « la Philosophie de Voltaire ». Je me suis aisément rangé à l'avis que « Dieu n'existait pas et que tout cela ne sont que des inventions ». Au fond, cette pensée m'inquiétait peu et je ne songeais nullement à ces graves questions ; seulement, ma religiosité, déjà faible, disparut entièrement, et je n'en éprouvais aucune soif spirituelle. »

Il suffit parfois d'un rien pour dissiper la religiosité de l'enfance. Proudhon raconte qu'une plaisanterie d'un de ses cousins, au milieu d'une prière faite en famille, le troubla au point qu'il ne put jamais plus prier du fond du cœur (1). Plus tard, pourtant, il eut un regain de foi. Se sentant appelé à devenir un apologiste du christianisme, il voulut lire le pour et le contre et, cette fois, tout ce qui lui restait de croyance s'évanouit définitivement.

Dans le cas de Bernard Leroy (2), le sujet constate peu à peu qu'il ne lui reste rien de ses croyances religieuses, que l'année de philosophie a achevé de dissiper; mais c'est une constatation calme et progressive, sans crise. Dès l'adolescence, il avait opéré dans les dogmes une sorte de triage, et nombreux étaient ceux auxquels il ne pensait jamais. Vers douze ou treize ans, la géologie lui parut contredire l'Écriture sainte; plus tard, il trouva quelque difficulté à concilier la bonté de Dieu avec les conditions qu'il impose à ses créatures, avant de les admettre à un bonheur parfait. Mais c'étaient là des embarras plutôt que des doutes; il restait convaincu ; il savait qu'il comprendrait plus tard ; ce qu'il ne comprenait pas n'en restait pas moins irréfutable. L'effacement des croyances s'est donc fait en une année, et très tranquillement.

(1) Proudhon, *Correspondance*, t. I, p. 27.
(2) Bernard Leroy, *Confession d'un croyant*.

Taine (1) raconte que jusqu'à l'âge de quinze ans, il était chrétien et ne s'était jamais demandé ce que vaut cette vie, d'où il venait, ce qu'il devait faire.

« La raison apparut en moi comme une lumière ; je commençais à soupçonner qu'il y avait quelque chose au delà de ce que j'avais vu; je me mis à chercher comme à tâtons dans les ténèbres. Ce qui tomba d'abord devant cet esprit d'examen, ce fut ma foi religieuse. Un doute en provoquait un autre, chaque croyance en entraînait une autre dans sa chute... »

Les trois années qui suivirent furent douces; ce furent trois années de recherches et de découvertes.

Malgré la chute de son christianisme, il avait conservé les dogmes de la religion naturelle : Dieu, l'âme, le devoir.

Au cours de ses années de philosophie, il les examina et y trouva des probabilités, aucune certitude. D'où un scepticisme général, qui le réjouit d'abord, dont il s'attrista à la fin.

Puis, fatigué de contradictions, il défendit le panthéisme à outrance et se mit à en parler en artiste. Il s'y complut, ce fut son salut.

Comprendre l'opposition des systèmes, apercevoir l'enchaînement et l'ensemble; telle fut la solution.

Dans le cas de Benedetto Croce, nous voyons le conflit des dogmes et de la réflexion amener comme un commencement de crise religieuse.

Dans ses dernières années de collège, il subit une crise « soigneusement cachée par moi à ma famille, et à mes amis mêmes, comme une honteuse infirmité ».

Cette crise fut provoquée par le directeur du collège lui-même, ecclésiastique pieux et théologien savant, qui eut l'imprudence de vouloir administrer à ses lycéens (afin de les raffermir dans la foi) quelques leçons sur ce qu'il appelait la

(1) Taine, *Corresp.*, t. I, p. 20.

« philosophie de la religion » ; levain jeté dans un esprit, inerte jusque-là en face de ces problèmes. L'ébranlement de sa foi lui inspira une assez grande tristesse et beaucoup d'inquiétude. Il rechercha (comme le malade recherche une médécine) des livres d'apologétique qui le laissèrent froid ; quelque adoucissement lui fut apporté par les œuvres d'hommes sincèrement religieux ; *les Prisons de Pellico*, par exemple, dont il baisa parfois les pages avec un transport de joie. Et puis il s'étourdit, emporté par la vie, sans plus se demander s'il était ou s'il n'était pas croyant, continuant à accomplir, par habitude et par respect des convenances extérieures, certains rites, jusqu'au jour où peu à peu il les abandonna. Il s'aperçut alors, et il se dit clairement « lui-même qu'il était complètement affranchi des croyances religieuses (1) ».

* * *

Dans d'autres cas, la foi disparaît doucement, parce qu'elle cesse de répondre aux exigences affectives du sujet.

Dans une observation que j'ai recueillie, Mlle S. s'explique ainsi :

« Pourquoi un tel changement? Simplement parce que je n'avais plus besoin de Dieu. La foi profonde, active, je l'éprouvai de 14 à 17 ans. Or, pendant ces années-là, je connus des chagrins violents, causés par la mort de personnes aimées. A cause de cela et de bien d'autres choses encore, je vécus alors dans un désarroi moral assez grand pour me donner le besoin d'avoir quelqu'un qui me soutînt, me guidât, me consolât. En même temps, j'étais à l'âge où on apprend l'existence des problèmes métaphysiques, et où on les resout avec une

(1) Bened. Croce, « *Critique de moi-même* » *Revue de métaphysique*, 1919, p. 7.

sereine audace, parce qu'on veut une solution à toutes les questions. Je me fis une idée de Dieu qui répondît à ce besoin d'appui moral et de certitude métaphysique. Tant que l'un et l'autre me furent nécessaires, je donnai à Dieu une place prépondérante dans mon existence. Mais, plus tard, ne souffrant plus, ayant retrouvé le calme et appris à suspendre mon jugement devant l'incertain, Dieu me devint moins nécessaire, et j'y pensai de moins en moins. Au bout d'un certain temps, le sentiment religieux avait disparu, sans que mes convictions religieuses eussent été ébranlées. Mais à partir de ce moment, celles-ci n'ayant plus de raison d'être, étaient à la merci du moindre choc. Elles furent, en effet, détruites par des arguments moins puissants que ceux auxquels elles avaient complètement résisté autrefois. Et je ne souffris pas de la mort de ma foi, parce qu'elle ne faisait plus partie de ma vie. Seulement, pendant un certain temps, dans les minutes graves, je demandai à Dieu de m'aider, élan aussitôt réprimé par la sensation du silence qui seul me répondait, et cela ne laissait pas d'être douloureux. Mais ce dernier vestige, lui aussi, disparut comme une habitude que l'on perd. »

C'est ainsi qu'Emerson quitta l'Unitarisme, non parce que les Écritures étaient en conflit avec la science, mais parce que ses révélations intérieures débordaient la religion révélée. Son incrédulité procédait d'une foi plus profonde, qu'aucun symbole ne satisfit jamais.

Il eut toujours en répugnance la notion d'Eglise, et même celle de secte, et ce qu'elles impliquent d'arrêt de développement, de répétition, de formalisme. Il n'y voyait « qu'un élégant incognito pour s'épargner la peine de penser ». Il reprochait au mystique lui-même de clouer à un symbole un sens *ne varietur*. Il en voulait au christianisme de fermer les horizons de l'âme avec son culte qui immobilise, avec ses personnes saintes autour desquelles tournent des rites à date fixe.

LA CRISE DE DOUTE

La crise de doute, entre l'incroyance et la croyance, a les mêmes allures que la crise de conversion. Nous pourrions répéter, à son propos, la plupart de nos remarques antérieures. Le schéma psychologique est le même; et, comme plus haut, cette crise d'âme est le plus souvent aussi une crise de situation où interviennent toute espèce de considérations sociales ou mondaines.

Dans le cas de l'historien Green, nous voyons la crise réduite à son expression la plus simple et conduite par des considérations intellectuelles. Les controverses théologiques lui parurent s'effondrer, mesquines et vaines, devant le nouveau livre de Darwin sur l'homme et son origine. « Sacrifice, Justification, Inspiration, tout cela paraîtra à nos enfants aussi absurde que nous paraissent à nous le gnosticisme et la transsubstantiation. Je ne dis pas qu'une religion rationnelle soit impossible... mais pour y arriver, il nous faut jeter aux balayures les théologies vieillies et fanées de l'enfance du monde. »

Le cas du Père Hyacinthe Loyson présente un intérêt particulier. Sa « conversion » à rebours n'est pas un changement radical. C'est la prédominance définitive d'un des deux aspects constants de sa nature, le libéralisme, contre l'autre, le traditionalisme. C'est le sentiment définitif que sa vocation n'est point dans son Ordre ni même dans l'Église.

Toute sa vie s'est passée à la recherche du haut idéal chrétien à travers les institutions du christianisme et les désillusions successives. *Sacerdos in aeternum;* un sacerdoce qu'il n'a jamais renié, mais qu'il a seulement travaillé à élargir et à grandir. Et il s'est accroché aux institutions, tant qu'il a pu. Plus il se sentait entraîné vers le libéralisme, plus il se rejetait

involontairement vers les formes les plus matérielles de la religion.

Il n'a jamais cessé d'être, contre une puissante sollicitation intérieure, profondément amoureux d'une religion positive. Les papiers de « Charles Venient », publiés par le « Mercure de France » (1), nous montrent comment il s'est arrêté sur la pente du théisme pur, du radicalisme religieux, encore qu'il fût vivement tenté d'aller plus loin. Charles Venient représente cet aspect extrême, radical de sa nature, un groupe cohérent et stable de tendances et de préoccupations, cristallisé en une demi-personnalité imaginaire, et qui prend un nom. A lui s'oppose l'autre tendance, la voix profonde de la subconscience, la conciliation de la religion et du pur monothéisme par le mystère des mystères, « coexistence du Fini et de l'Infini ». « La grande erreur de Charles Venient est de ne pas savoir s'arrêter et de ne voir qu'un côté des choses. » Le Père Hyacinthe a été l'un et l'autre, mais à mesure qu'il avançait dans la vie, la voix de Charles Venient se faisait plus distincte, sans arriver pourtant à dominer son interlocutrice.

La peur du traditionalisme et même du christianisme remonte à son adolescence. Il y a toujours eu des doutes chez lui, et particulièrement à certains moments vifs de sa vie religieuse. Au sein de son enfance chrétienne, parfois le christianisme lui apparaissait menaçant, contraire à l'inspiration des auteurs dont il faisait sa lecture favorite.

Son premier doute apparut à 12 ans, dans le recueillement de la prière, et au moment où il venait de renouveler sa première communion. « Si cela n'était pas? » se dit-il en pensant à la présence réelle, et, de son propre mouvement, il demanda que sa communion suivante fût retardée.

Un peu plus tard, en 1844, la conversation de Liszt provoqua chez lui des angoisses d'incertitude.

(1) 16 sept. 1913.

Mais ses doutes portaient sur le christianisme et non pas sur le théisme, qui demeura toujours intact dans son esprit.

Aussi, à 18 ans, il penchait tantôt vers le doute, tantôt vers la superstition : « Lorsque rien n'est absolument certain, tout est absolument possible. »

Il fut un séminariste très pieux et non pas un étudiant de théologie positive. Les débuts de sa vie sacerdotale sont baignés de tendresse. Il avait rêvé mariage, il était resté amoureux. En l'un de ses maîtres, Charles-Théodore Baudry, il rencontra un objet d'amour et d'admiration. « Je n'appartenais pas à la religion catholique romaine, mais à la religion de Charles-Théodore Baudry. Je ne reposais pas mon âme sur l'infaillibilité de l'Église, mais sur celle de Charles-Théodore Baudry. »

Il a d'abord appartenu, par amour, à la religion de Charles-Théodore Baudry. Puis vient une période de transition, pendant laquelle il a dû s'appartenir à soi-même. Puis il est entré dans une autre religion, celle d'Émilie-Jeanne Meriman. Mais ces deux religions d'amour n'en faisaient qu'une et se liaient à une troisième, encore innommée (1).

Prêtre le 14 juin 1851, il dit sa première messe, « dans quel mélange de doute et de foi! » « La messe a toujours été ma grande souffrance en même temps que ma grande joie. »

Il marcha entre des abîmes : l'Église et la Conscience; le Carmel, le ministère de la chaire, et sa vie intérieure toujours plus scientifique et plus libre. Il essayait de se faire illusion sur son orthodoxie. Il luttait pour rester dans la foi. Le Syllabus « ne touchait en réalité à aucune des idées du libéralisme sage. Il fallait n'accorder aucun examen volontaire à ses pensées relatives à la foi, à la vocation, faire abnégation de jugement, s'abandonner dans la nuit de la foi. Il fallait accepter les éléments actuels du Carmel, même en les combattant. »

(1) Houtin, 214.

Ne jamais renier le développement progressif et légitime de l'intelligence et des sociétés humaines, et cependant rester fidèle, soumis à l'autorité extérieure et visible de l'Église dans la sphère de son exercice obligatoire. *Contra spem in spem credidit* (1).

Pour rester moine, il essayait de croire qu'il était un grand pécheur, en particulier qu'il avait abandonné à deux reprises la foi chrétienne pour le déisme.

C'est en 1868, prêchant le Carême à Rome, qu'il commença à se demander précisément s'il ne pourrait pas arriver un moment où il devrait sortir des limites visibles de l'Église catholique. Il se sentit revêtu d'une mission de prophète. Mais si le catholicisme, dans son état actuel, n'était, pour ainsi dire, plus acceptable, pourtant les sociétés ne peuvent s'en passer. Donc demeurer dans l'Église et y attendre le grand renouvellement providentiel.

Les persécutions de l'Ultramontanisme, son amour pour celle qu'il devait épouser plus tard précipitèrent sa crise. C'est un fait que beaucoup de crises s'achèvent par l'intervention amicale ou hostile de l'entourage. L'Église a souvent précipité des apostasies hésitantes. D'autre part, la rencontre de Mme Meriman paraît avoir été décisive. La tendresse enfantine de jadis, l'amour juvénile qui l'avait fait hésiter devant le sacerdoce, revenait, impérieux et viril, maître des sens éveillés. Sous le thème de l'alliance mystique et de l'unité d'âme dans la religion à laquelle il venait de la convertir, un véritable amour aspirait à se satisfaire qui, rencontrant les lois de l'Église romaine, devait, dans une conscience déjà prête à se séparer d'elle, achever de tout bouleverser. D'autant qu'il apportait l'achèvement spirituel, qui manquait jusqu'alors, et dont l'absence avait laissé l'âme dans l'indécision. Cet amour, religieux et grave, était comme un approfondissement de la

---

(1) Houtin, 139.

religion, la nouvelle religion pressentie, cherchée, aimée; « la révélation de Dieu par Émilie ».

C'est ainsi qu'il sortit du Carmel et de l'Église, secouant le poids de ses chaînes. Cette dernière crise, cette « agonie de l'âme » avait duré de longs mois. « J'entrai alors tout vivant dans la mort (1). » Des deux hommes qu'il était, l'un avait commencé de vaincre l'autre. « La moitié de ma vie a mis l'autre au tombeau. »

* * *

L'argumentation, la discussion dogmatique, l'angoisse intellectuelle tiennent peu de place dans la crise religieuse d'Hyacinthe Loyson. Il semble que la dogmatique catholique, superposée aux tendances naturelles de son esprit et maintenue par une sorte de défi à soi-même, il semble que la vie monacale et la vie ecclésiastique, prises par erreur pour l'expression de la haute vie chrétienne, se soient progressivement volatilisées dans l'élargissement progressif de son âme, et que le conflit inévitable avec l'ultramontanisme et l'amour pour Mme Meriman aient achevé de les dissiper. Sans doute Charles Venient représente en lui le théisme strict et il combat en lui ce qui lui reste de christianisme ; la discussion se prolonge au sein de la personnalité dédoublée. Or on n'a pourtant pas l'impression que la question de vérité spéculative soit au premier plan, mais bien celle de la valeur. Au contraire, c'est le problème de la vérité du christianisme qui a arraché Renan à la foi catholique.

Il y a chez Renan deux crises, la crise de la foi et celle du sacerdoce, qui, du reste, interfèrent (2). La crise de la foi a été

(1) *E. de Pressensé*, par Hyacinthe Loyson. Discours prononcé à Paris, le 19 avril 1891, p. 18.

(2) Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (avec les lettres à l'abbé Cognat, du 24 août 1845 au 11 sept. 1846 ; *Fragments intimes et romanesques*

précisée et précipitée chez lui par la nécessité d'accomplir des actes irrévocables.

En quittant Tréguier et ses vieux maîtres, la sévère vie de province, le catholicisme austère, le jeune Breton dépaysé passait, comme il l'a dit, du catholicisme à une piété musquée ; la solide enveloppe d'habitudes et d'influence tombait, en même temps que se présentaient à lui, à Issy et à Saint-Sulpice, les difficultés de l'histoire et de la philosophie.

Renan a toujours dit que la philosophie n'a été pour rien dans son « apostasie ». Il s'organisait lentement en lui une doctrine qui n'était pas conforme au christianisme, mais qui ne l'en éloignait pas. Les dogmes, flottant dans l'air métaphysique ne choquaient en lui aucune opinion contraire. Ses raisons auraient toutes été d'ordre philologique et critique.

Ses adversaires ont bien souvent prétendu que de telles raisons n'auraient point pesé lourd si Renan n'avait, de parti pris, nié le surnaturel (1), ce qui est une position philosophique. Ernest Psichari, qui a voulu réparer par sa conversion l'apostasie de son grand-père, et qui projetait sans doute de rendre à l'Église le prêtre qu'elle avait perdu (2), pense peut-être à Renan lorsqu'il écrit : « Les prétendues contradictions des synoptiques ne servent qu'à ceux qui sont, dès l'abord et avant tout examen, décidés à nier le surnaturel (3). »

(les lettres à Liart) ; *Lettres intimes* ; *Cahiers de jeunesse ; Nouveaux cahiers de jeunesse; Lettres du Séminaire; Ma sœur Henriette; Patrice.* J. Pommier, *Un opuscule inédit de Renan (Revue de Paris*, 1er sept. 1920).

(1) C'est aussi en partie l'avis de Loisy *(Choses passées*, 176) : « Il n'est pas sans intérêt de constater que l'esprit de la démonstration scolastique, après lui avoir suggéré que la croyance religieuse était objet de certitude scientifique en ce qui regarde les vérités dites de religion naturelle et les titres de la révélation, l'a induit d'abord à l'incrédulité quand il eut remarqué l'absence de certitude, et lui a fait ensuite chercher dans la science une base purement rationnelle pour les progrès ultérieurs de l'humanité. Rien n'est plus propre que cet exemple à faire ressortir les inconvénients de l'apologétique dite traditionnelle. »

(2) Massis, *Ernest Psichari.*

(3) *Les Voix qui crient dans le désert*, 91. Cette assertion est bien contestable ; on peut admettre le surnaturel et critiquer les titres historiques de

Si l'on examine les documents contemporains que nous avons cités, il semble que la vérité soit entre les deux thèses. Ce n'est pas la philosophie qui a poussé Renan hors du christianisme, mais elle a fortement ébranlé sa foi.

Il l'a abordée avec passion, mais comme une doctrine d'hypothèses où il n'y a pas de certitude absolue, et qui, levant une foule de préjugés, mettant au rang de problèmes les jugements qui paraissent les plus certains, apprenant à tout voir à nu et sans voile, est bien près de mener à un scepticisme universel (1). Ainsi la philosophie lui a montré d'abord des difficultés partout, là même où auparavant il n'en voyait pas l'ombre ; mais il espérait que la solution viendrait plus tard (2).

Mais l'ébranlement philosophique a été, ou est devenu plus profond. Le 3 mai 1842, Renan écrit à Liart que la philosophie est la plus dangereuse des études. Qui n'a pas la foi ferme, n'a qu'à s'y donner pour la perdre tout à fait. Jamais il n'avait eu tant de difficultés, ni même tant de doutes positifs.

« Je suis dans un drôle d'état ; tour à tour déiste, panthéiste, autothéiste, idéaliste, matérialiste... Il n'y a que deux choses qui me confirment dans la foi : la lecture de la Bible avec son charme inexprimable, et celle de Pascal. Sans lui, je n'aurais plus la foi depuis plus de six mois. Pascal a montré (contre le bon sens, ramassis d'opinions, d'habitudes, de conven-

---

telle ou telle religion ; ainsi font toutes les religions les unes contre les autres.

On sait que la thèse soutenue par E. Psichari était celle de Brunetière (*Cinq lettres sur Ernest Renan*, p. 29, 30). Dans un intéressant chapitre (Renan et la théologie de Saint-Sulpice) de son livre sur l'*Utilité du Pragmatisme*, G. Sorel conclut : « Renan avait donné une explication parfaitement raisonnable de sa rupture religieuse, quand il avait dit que ses études philologiques avaient suffi pour lui montrer la vanité des thèses exposées dans le traité *De la vraie religion* ; il était à bon droit passé de ce premier scepticisme à une négation générale du système clérical ; on ne pourrait contester son explication que si on lui contestait un profond sentiment de l'histoire. »

(1) *Lettres intimes*, 87 (23 mars 1842) ; 96 (15 sept. 1842) ; *ibid.*, 98. Nos convictions « quelque ébranlées qu'elles aient pu être par les premières études de la philosophie, qui donnent toujours un peu de fièvre ».

(2) *Fragments intimes*, 188. (Lettre à Liart, 24 janvier 1842).

tions) l'incertitude de tout savoir. Voilà un homme qui était au-dessus des préjugés, et pourtant il a été chrétien, cela est démonstratif. »

Mais, si importants que soient ces textes de l'année 1842, ce n'est point en 1842 que s'est faite la rupture, et en 1843 il lui arrivera encore de parler de la belle et vraie théologie apologétique, d'une profondeur étonnante (1).

On sait, d'autre part, et par des documents suffisamment abondants, l'effet de ses études d'exégèse. Il lui devint peu à peu « scientifiquement » évident que l'explication orthodoxe de l'Écriture était insoutenable (2).

Sous l'effet combiné de la philosophie et de la critique historique, il « cesse de croire au christianisme parce qu'il fait rentrer dans la nature ce qu'autrefois il regardait comme supérieur à la nature (3) ». Longtemps Jésus résista à tous ses efforts. Il ne croyait plus au miracle que Jésus était encore pour lui un miracle. Jésus-Christ n'est point un produit de l'esprit grec. Il n'a pu surgir du judaïsme et de l'orientalisme, ni par action, ni par réaction. Mais une vue plus étendue de la psychologie de l'histoire lui montre ce qui peut se faire dans les grandes crises de l'esprit humain. Les lois actuelles suffisent en histoire, comme en géologie, pour produire les révolutions (4).

C'est ainsi que Renan, à l'âge de vingt-deux ans, pendant la retraite de l'ordination, à laquelle il devait participer comme sous-diacre, maudissant le jour où il naquit à la pensée, enviant ceux qui dormirent toujours du sommeil de leur

---

(1) *Lettres intimes*, 153 (27 nov. 1843) ; c'est une des plus grandes marques de la vérité du christianisme que, pour prouver cette vérité, il faille analyser tout ce qu'il y a de plus profond dans l'homme.

(2) *Cahiers de jeunesse*, p. 96 (juillet 1845 ?)

(3) « Il faut bannir du monde le Dieu à fantaisie qu'avaient rêvé nos pères. » (*Cahiers de jeunesse*, 37.)

(4) Voir Pommier, *Un opuscule inédit de Renan* (*Revue de Paris*, 1er sept. 1920.) L'essai psychologique sur Jésus est de 1845.

raison (1), sentait s'effondrer l'hypothèse théologique et appelait Jésus muet à ses appels :

« Si pourtant, ô Jésus, l'hypothèse théologique était vraie, oh ! fais-le-moi connaître. Dis-le-moi donc ! Car, il faut le reconnaître, si cette hypothèse est vraie, je suis bien malheureux et loin du vrai. O Jésus, éclaire-moi, toi vérité, toi vie. Je souffre, ô Jésus, d'avoir soulevé ton problème. Il est trop lourd pour moi, car je ne suis qu'un homme, et tu étais quelque chose de plus. Oh ! dis-moi donc ce que tu es. — Mon Dieu, suis-je de bonne foi ? purifie-moi et une bonne fois, dis-moi oui, ou non !

« Ici, j'ai été à la chapelle prier Jésus, et il ne m'a rien dit. »

Ainsi toute mythologie du christianisme tombait devant la critique. Et il n'y avait point ici d'Allemagne pour concilier les contradictions ou faire vivre ensemble la liberté scientifique et la foi chrétienne. Et pourtant, s'il ne croyait plus assez, s'il doutait, Renan, même à cette date de 1845, n'adhérait pas encore à la négation de la foi (2). Mais les « désolantes pensées » affligeaient continuellement son âme, et cela dans une effrayante progression d'accroissement. S'il n'osait pas encore faire le pas décisif, car il savait que les réflexions successives avaient naguère amené des revirements, car il était pris dans d'inextricables réseaux, car il lui fallait arracher la moitié de son âme pour s'en délivrer, il était bien décidé à ne pas accepter le sous-diaconat pour la prochaine ordination et à chercher une autre situation (3).

« Il est bien cruel le moment où il faut rompre avec ce qui a rempli les rêves et fait la joie du passé ; longtemps cette rupture laisse au cœur un vide désolant (4). » Si Renan a été

---

(1) *Rev. de Paris*, 15 sept. 1920 ; 261. N'y a-t-il pas ici l'ébauche de la magnifique tirade de *Patrice* : « Dors toujours ainsi au son de la musique des mondes. »

(2) *Lettres intimes*, p. 226 (11 avril 1845).

(3) *Fragm. intimes et rom.*, 13 février 1845 ; 22 mars 1845.

(4) *Lettres intimes*, 281, 12 sept. 1845.

sauvé de l'aspect tragique, que prennent parfois de telles crises, par cette bonne humeur, ce fond d'optimisme (1) et peut-être aussi de complexité et de douce ironie (2), dont il parle dans les Souvenirs d'enfance et de jeunesse, pourtant « l'écroulement de sa vie sur elle-même » lui laissa un sentiment de vide « comme celui qui suit un accès de fièvre ou un amour brisé ». Le monde lui parut médiocre; tout lui parut étroit et mesquin. Un profond désenchantement suivit cette grande conversion.

Il y eut des moments où le passé reprenait son empire (3). Mais peu à peu les vestiges de foi devinrent des souvenirs. Au bout d'un an, il avait peine à comprendre comment autrefois il avait pu croire. Tout le passé céda devant la formation d'un idéal nouveau.

Cette longue aventure de trois ans a connu des oscillations et des retours.

Aux jours les plus agités de sa vie, parfois avaient succédé des jours pleinement heureux et tranquilles. Après la tonsure, les doutes s'étaient momentanément évanouis (4). La décision

---

(1) *Souvenirs d'enfance*, p. 374. Voir aussi *Lettres intimes*, 225 (11 avr. 1845) : « Jamais toute espérance n'est sortie de mon cœur ; et même dans ces rares moments où la mort m'a semblé le seul remède à mes maux, eh bien ! même alors il y avait encore au fond de mon cœur un régime assez calme. » — « Je me consolais en songeant que je souffrais pour ma conscience et pour la vertu. »

(2) Cette nuance est exprimée dans *Patrice*, 8 : « Je ne cherche pas du tout à être rigoureux et logique dans mon système de vie... Notre esprit est partiel et faible, il ne voit que des fragments incohérents du système des choses. Je prends ce que je trouve, j'embrasse tous les atomes de vérité et de beauté ; je me glorifie de mes contradictions. Quant à l'ensemble, le Père céleste sait ce qu'il en est. » *Ibid*, 75 : « Le défaut de ma nature fut de réunir trop d'éléments divers. La partialité est la condition nécessaire de l'esprit humain. Toute phrase isolée est fausse, parce qu'elle ne présente qu'une face des choses. »

(3) Même trait chez Jouffroy : « Bien que mon intelligence ne considérât pas sans quelque orgueil son ouvrage, mon âme ne pouvait s'accoutumer à un état si peu fait pour la faiblesse humaine; par des retours violents elle cherchait à regagner les rivages qu'elle avait perdus ; elle retrouvait dans la cendre des croyances passées des étincelles qui semblaient par intervalles rallumer sa foi. » (*Nouveaux mélanges*, p. 115.) — « Des élans intérieurs, des attendrissements subits me rappelaient à mes croyances passées et éteintes. » (*Ibid.*)

(4) *Fragments intimes*, 253 (Lettre à Liart, 29 mars 1844.)

amène un repos momentané chez l'inquiet. Par moments, il était à la fois catholique et rationaliste ; récitant les psaumes, avec des vifs retours de dévotion (1). Mais certains voiles « une fois soulevés ne se replient jamais » (2). En vain il se retenait sur la pente, en vain il s'accrochait aux plus petits appuis. En vain il luttait, presque de mauvaise foi avec soi-même pour se retenir et se faire croire à soi-même qu'il croyait quand il doutait et qu'il doutait quand il voyait la raison contraire à sa croyance se dresser devant lui (3). Vains atermoiements, vain effort pour se duper soi-même, qu'encourage pourtant la peur de la décision quelle qu'elle soit.

Ses directeurs l'ont aidé, un temps, à se maintenir, précipitant les vœux pour faire disparaître les troubles. Donc, « *fiat voluntas tua*, et faisons ce que dit notre directeur (4). » En sens contraire, la direction très énergique et si doucement voilée de sa sœur Henriette apparaît bien dans les Lettres intimes et à partir d'un certain moment s'impose fortement (5).

* * *

Nous avons vu chez un Loisy le trouble que projette l'analyse rationnelle de la croyance, la douleur de la pensée catholique, sur la ferveur naïve, la piété cultuelle, l'extase attendrie

(1) « J'ai parfois des retours. Voici un an que j'ai reçu les ordres mineurs. Ces fêtes, tout cela me touche. Je suis presque tenté de revenir à la piété. Ce mot est étroit, petit, mesquin, mais il a sa douceur. Je suis quelquefois tenté de renoncer à mon rationalisme pour m'y jeter. Il n'est pas du tout impossible d'étouffer ainsi une partie de soi-même. »

(2) *Lettres intimes*, 261.

(3) *Fragm. intimes et romanesques*, 111.

(4) *Fragm.*, 289. (Déc. 1843.)

(5) *Lettres intimes*, 260 (5 août 1845). Bien entendu les faits sont beaucoup plus complexes que ne les présente ce raccourci psychologique ; parmi les éléments dont il faudrait tenir compte pour une étude plus complète, signalons les ménagements qui s'imposent à Renan à l'égard de sa mère, les questions de vie matérielle qui viennent compliquer sa décision, la part, dans son indécision, de son interprétation poétique et morale du christia-

des chants d'église. La théologie laisse son esprit vide et ne fait qu'accroître ses angoisses intimes sur l'objet de la foi. C'est un acte de volonté qui l'a fait prêtre, contre le désarroi de sa pensée.

Peut-être le serait-il resté, oubliant tant bien que mal et la théologie et ses doutes, si l'histoire n'avait mis aux prises dans son esprit la science et la foi. L'étude des textes du Nouveau Testament y fait sombrer la notion théologique de l'inspiration scripturaire. Nous avons vu comment, pour rétablir l'équilibre, il entendait et magnifiait le magistère de l'Église, et comment il croyait ainsi répondre à l'effort critique du protestantisme et à la science critique toute pure.

Et peut-être y avait-il là une doctrine capable de maintenir la foi, si elle en était née. Mais cette idée fondamentale a quelque chose d'un artifice volontaire ; elle exprime la préoccupation de coordonner les conclusions critiques à la foi que Loisy veut garder. « Veut garder » ce sont ses termes mêmes. Et encore que la doctrine du magistère de l'Église lui soit apparue une nuit d'insomnie, en 1883, encore qu'elle soit le résultat d'une sorte de fermentation intérieure, et non réflexion froide et systématique, elle n'a pas été soutenue longtemps, en admettant qu'elle en soit née, par la ferveur mystique, qui seule lui eût conféré force et durée. Car, le 15 novembre 1886 Loisy écrit que, depuis plusieurs mois, il n'a éprouvé aucune impression religieuse. La piété contrariée de crainte, qui était la sienne depuis le séminaire, est tombée. Une lutte intérieure de dix années vient de se terminer. Il est hors du catholicisme, sans être hors de l'Église à laquelle il demeure attaché pour sa valeur morale et sociale.

---

nisme (« Un mensonge ne produit pas d'aussi beaux fruits ») ; l'interprétation spirituelle du sacerdoce (« Quand même le christianisme ne serait qu'une rêverie, le sacerdoce n'en serait pas moins un type divin. ») *Lettres intimes*, 98, 15 sept. 1848 ; *ibid.*, 17 janvier 1843. Nous n'avons pas pu profiter, dans cette brève étude, des importants articles publiés tout récemment par M. Lasserre dans la *Revue de Paris*.

Nous avons vu plus haut quel système, quelle construction théorique a répondu à ces nécessités intérieures et comment il s'expliquait longuement à soi-même pourquoi et comment il pouvait et devait rester dans l'Église. Et, à vrai dire, peut-être y serait-il resté, si l'Église avait pu s'accommoder de ses accommodements. L'excommunication de Loisy est un des actes retentissants par lesquels l'orthodoxie s'est affirmée contre l'hérésie moderniste, la réaction vigoureuse d'une religion qui n'entend point laisser altérer ses notions fondamentales. Certes, Loisy n'était plus catholique quand il entreprenait de montrer comment l'essentiel du catholicisme pouvait survivre à la crise de la pensée contemporaine ; et il n'était pas possible au catholicisme de se contenter des titres qu'il lui proposait. Il était inévitable, — l'Église étant ce qu'elle est et les ecclésiastiques ce qu'ils sont, — qu'il fût mis hors de l'Église. Mais s'il y était resté, il n'aurait pas eu même l'illusion d'être en communion de foi avec elle. Il aurait pu l'avoir, si chez lui le cœur était demeuré d'accord avec l'esprit, si les impressions religieuses, qui avaient supporté le doute dogmatique, et qui auraient pu aussi porter et animer l'apologétique nouvelle, issue de doutes historiques, ne s'étaient pas irrémédiablement fanées. Et c'est seulement au moment où il se laisse reprendre par ses émotions anciennes, quand le couvent de Neuilly, par sa douce influence, jette un éclat de vie religieuse sur son rêve intellectuel et sentimental, c'est dans ces suprêmes mouvements de son âme catholique, qu'il a dû sentir s'animer et vivre son système d'Apologétique, et l'Église prendre dans son âme la force et la mission qu'il lui assignait au dehors.

Mais ce désaccord du cœur et de l'esprit, d'où venait-il lui-même ? Pourquoi, alors que l'esprit s'entêtait à chercher une conciliation et un compromis, le cœur s'était-il désintéressé de la vie catholique ? Il est possible que la piété, troublée déjà par la théologie, ait cédé peu à peu à la lente infiltration de l'exégèse. Si c'est l'exégèse qui est en cause, elle n'a agi que peu à

peu. Car en 1881, lorsque l'étude des textes du Nouveau Testament fit sombrer dans son esprit la notion théologique de l'inspiration scripturaire, cette découverte ne le troubla pas. « Au contraire, mes inquiétudes d'esprit s'évanouissaient à mesure que je prenais pied sur le terrain de l'expérience critique (1) ». Et encore, en 1883, il était trop peu assuré de ses conclusions critiques pour s'en servir comme d'arguments décisifs contre la valeur substantielle des dogmes, et trop attaché à l'Église pour aller au bout de sa pensée.

Il est possible aussi que les tracasseries de toute espèce, les polémiques, les humiliations, tout ce « duel d'un abbé avec la hiérarchie catholique », aient transporté Loisy dans un monde de préoccupations et de sentiments tout à fait éloigné de la piété religieuse. Encore que, chez certains réformateurs, de telles conditions aboutissent souvent à un renforcement de la piété.

Mais chez ce prêtre subtil, et volontiers ironique, l'intelligence, une fois éveillée, devait inévitablement prendre le pas sur la sensibilité. Ce qu'il nous a laissé voir de ses luttes intérieures en établit assez le sérieux et le caractère dramatique. Tout ce qu'il y a de caustique dans son esprit n'excuse qu'un instant les esprits un peu lourds qui pensent que « grand moqueur devant l'Éternel, il se serait offert à lui-même le divertissement peu banal d'une crise religieuse (2) ».

---

(1) *Choses passées*, 58.
(2) *Ibid.*, 244.

CONCLUSIONS ET ANTICIPATIONS

LA FOI CRÉATRICE

Les analyses précédentes nous ont montré à quel point la foi est chose diverse et complexe; nous nous sommes efforcé d'en distinguer et d'en isoler les motifs; nous les avons vus à l'œuvre, concurremment avec les conditions historiques et sociales et nous avons étudié leur interaction. Mais jusqu'à présent nous avons toujours supposé la religion comme donnée; nous avons recherché comment la foi naît, se maintient, s'organise et sous quelle forme, au sein d'une religion constituée, comment les consciences s'adaptent aux institutions religieuses, comment elles en assimilent les thèmes dogmatiques ou les impératifs sentimentaux. Or, nous avons été déjà frappés de ce fait que la religion s'établit dans les consciences et s'y conserve en partie par le jeu des motifs qui la constituent. Le moment est venu de rechercher brièvement quel rôle joue la foi dans la formation de la religion, dans la constitution des mythes et des dogmes, des rites et des institutions. Nous n'avons pas la prétention de traiter à fond le sujet. Au terme de cette recherche, il ne peut s'agir que de quelques indications sujettes à retouche, et qui seront reprises plus tard. Nous ne nous dissimulons point tout ce qu'il entre de conjecture dans les considérations qui vont suivre.

Elles ne prétendent qu'à quelque vraisemblance psychologique. Le problème requiert, en tous cas, avec une vue sur tous les faits, l'analyse psychologique. Nous ne croyons pas que la simple considération d'un groupe de faits, où qu'on le prenne, apporte une solution. Et où prendre ce groupe de faits? Sur quels faits étudier la foi créatrice? Où est le commencement? L'histoire des religions n'atteint pas les origines. Quand commence l'histoire, la religion existait déjà; l'étude des origines est l'étude de quelque chose qui a déjà commencé. On reconstruit les origines historiques, et à plus forte raison la préhistoire, à coup d'hypothèses.

L'ethnographie nous met-elle en présence de véritables primitifs et d'institutions primitives? Les institutions sauvages actuelles ont passé par une longue évolution et changé de sens et de motifs. Nous fournit-elle des faits universellement valables?

Les grandes spéculations sur l'origine des religions supposent sans preuve qu'une tendance très simple s'est peu à peu compliquée jusqu'à tout produire, qu'un motif unique, Ame, Nature, Société, suffit à tout expliquer; elles construisent, au moyen de quelques faits savamment choisis, une évolution complète de la religion dès ses commencements les plus humbles, et l'on ne peut s'empêcher de trouver que chacun de ces schémas est bien artificiel.

Le problème est le même pour toutes les grandes œuvres de l'humanité: Langage, Art, Science, Société. Par exemple, sur les origines du langage, la linguistique historique est muette. Mais la linguistique générale et la psychologie connaissent les conditions de possibilité du langage et quelques-unes des lois qui règlent l'évolution des langues; or, ce qui est intéressant, ce n'est pas tant de savoir quels ont été les premiers sons proférés, qui puissent mériter le nom de langage, que de dégager les conditions de possibilité et les lois d'évolution du langage en général. A vrai dire, le premier langage ne nous montrerait pas mieux qu'un autre langage, ce que c'est que le

langage. Il n'aurait pas la vertu de nous faire assister à sa genèse psychologique. Là où il nous est donné de saisir le fait originel, il nous faut, à partir de l'origine, reconstruire la genèse. Le commencement ne peut se faire comprendre que quand nous voyons ses conditions et comment il s'y relie. Or, il est à craindre qu'une telle période ne soit toujours obscure, réfractaire à l'histoire, précisément parce que c'est avec elle que se forment les instruments intellectuels et sociaux qui permettront plus tard de constituer l'histoire. Elle est celle de la Société et de la Raison constituantes. Nous ne les apercevons que constituées.

D'autre part, l'étude des origines ne dispense pas de l'étude de l'histoire : bien au contraire. On ne sait et on ne comprend que par la suite et le développement. L'embryologie, la psychologie de l'enfant éclairent l'anatomie et la psychologie générale, mais s'en éclairent aussi.

Il faut donc combiner ce que l'on sait des origines permanentes, et ce que l'on sait des origines et du développement historiques : éclairer par l'histoire ce que l'on sait de la nature humaine, et réciproquement ; sans méconnaître ce fait que nous éclairons l'histoire par ce qui en est en partie le produit et réciproquement.

Il serait du reste faux de croire que toute l'activité créatrice se soit dépensée à l'origine ; et qu'il n'y ait plus dès lors que conservation et développement à partir d'un germe donné. Les mêmes forces, qui sont intervenues dans la constitution des religions, interviennent au cours de leur histoire. Nous avons rencontré l'innovation individuelle, les inventions dogmatiques, sentimentales ou institutionnelles d'individus privilégiés, les poussées créatrices des sectes et des églises : une église pas plus qu'une société n'est une simple puissance de conservation ; elle a ses moments d'activité exubérante et inventive. Dans le culte extatique, nous avons signalé l'enthousiasme collectif, l'influence des meneurs, la convenance des thèmes

exploités aux instincts du groupe en délire; dans le culte pratique et réaliste, la puissance et la magie du désir qui, de ses moyens d'expression, crée spontanément des moyens de réalisation: le désir magique et la magie du désir. Nous avons vu à l'œuvre le désir et les besoins affectifs, en quête d'hypothèses apaisantes; l'intelligence organisatrice des théologies. Nous avons vu de brusques poussées ébranler les habitudes affectives et mentales de l'individu, dans la conversion et l'inspiration, et faire apparaître des valeurs nouvelles; l'extase mystique recouvrir, submerger les traditions et les accoutumances et laisser en se retirant l'exigence d'un ordre nouveau. Nous avons vu la société et l'individu collaborer, et cela seul persister, des élans tumultueux d'un groupe, qui peut supporter l'épreuve de la solitude.

* * *

Toute religion est une expression du besoin de vivre.

La religion est de l'ordre de la vie. Les hommes ont des dieux dont ils se puissent servir. La religion est un effort pour maintenir et conserver les valeurs; l'homme lui demande le salut. Voilà le premier caractère que suggère l'examen de toutes les religions, quelles qu'elles soient.

La notion de salut, la qualité des valeurs que la religion est appelée à maintenir, varient suivant les sociétés. Les intérêts des groupes « primitifs » sont étroits et tout pratiques: nourriture, mariage, mort, protection; satisfaire tel appétit, réussir à la chasse ou à la pêche, écarter tel maléfice. La vie n'est pas spécialisée; religion, moralité, loi, forment une masse indivise. « Capter, soutenir et conduire les influences bienfaisantes; contenir, réduire, écarter les influences malfaisantes pour le plus grand avantage du groupe humain qui accomplit les rites, tel

paraît avoir été d'abord l'objet principal de la religion. (1) » Un groupe tend à se maintenir et à se perpétuer comme groupe, par la réalisation de ses besoins et la régulation des relations sociales. La ressemblance des formes élémentaires de la religion s'explique par la simplicité et l'uniformité des intérêts, aux stades élémentaires de la civilisation (2).

Il y a loin de ces aspirations primitives, au salut, tel que l'envisagent les grandes religions. A l'autre extrémité s'applique la formule de Hegel : « La religion nous élève au-dessus des choses temporelles, elle est la région où la conscience voit toutes les énigmes résolues, toutes les contradictions conciliées, toutes les douleurs apaisées, en un mot la région de l'éternelle vérité, du repos et de la félicité éternels. » Se servir des dieux, puis les servir. Projeter en eux les intérêts les plus pratiques et les plus pressants, puis les plus spirituels ; grande est la différence ; et pourtant, dans les deux cas, les fins suprêmes de la société s'expriment en eux. Et il n'y a pas que des intérêts matériels dans les religions inférieures, et que des intérêts spirituels dans les religions supérieures. Comme le fait très bien remarquer Durkheim, il ne faut pas considérer le « primitif » comme une sorte de matérialiste constitutionnel. Les rites primitifs servent à des fins qui dépassent les intérêts sensibles et individuels, ne fût-ce qu'à créer et recréer périodiquement l'idéal moral qui fait l'unité du groupe et dont les individus sont les serviteurs. D'autre part, il n'y a guère de religion d'où toute fin physique et matérielle soit exclue.

Mais la religion a besoin d'assurer les valeurs qu'elle veut sauver et qui sauvent. La Finalité repose sur le Mécanisme. Il faut une nature des choses où puisse s'accomplir le bien espéré. De même que la magie, expression du désir, a besoin d'un ordre

(1) Loisy, *Les Mystères païens*, 1919.

(2) Ressemblance compliquée d'inévitables différences, selon la situation géographique, le développement économique, l'organisation sociale et politique, les rapports avec les groupes voisins, le développement mental, la génialité individuelle.

et d'une connexion des choses qui puissent réaliser le désir, de même qu'elle est l'immédiation du désir et de la règle, la religion établit des causes pour servir à ses fins. Il lui faut des forces et des êtres supérieurs, et une connaissance de ces forces et de ces êtres. Point de finalité sans causalité. Et si les causes sont conçues en fonction des fins qu'elles ont à remplir, les fins se modifient à mesure que les causes se constituent, à mesure que s'approfondit leur essence, à mesure qu'elles tendent à exister en elles-mêmes et pour elles-mêmes. C'est ainsi que les dieux s'élèvent peu à peu du servage où leur fidèle prétendait les maintenir, et l'asservissent à son tour. Le germe d'indépendance qui était en eux, à l'égard des fonctions qu'ils étaient censés remplir, tend, en se développant, à les élever infiniment au-dessus de ces fonctions.

C'est ainsi que la religion est et devient l'unité des causes et des fins. C'est ainsi qu'elle sera ou s'efforcera d'être, aux stades évolués, l'unité de la conscience intellectuelle et de la conscience morale.

La religion n'existe que par cette intrication de causalité et de finalité. Les aspirations les plus passionnées, si elles restent dans la sphère du pur désir, seront bien désir et peut-être réalisation; mais réalisation du désir par sa force propre, sans concours étranger; or ce domaine de la pure vie passionnelle, du jeu, de l'épanouissement, du développement des forces propres, et des aspirations personnelles, n'est pas la religion. Il faut pour qu'elle commence, que fin et moyens s'extériorisent; que les procédés ou que l'être appelés à réaliser la fin, lui soient en quelque sorte étrangers; ou tout au moins étrangers au sujet qui y aspire, si bien que les fins naturelles paraîtront imposées et prescrites. Il faut sortir de soi, constituer un ordre des choses, un système des forces, un monde des dieux. La religion peut bien être action et affectivité; on a le droit de dire qu'elle est de l'ordre de la vie. Mais elle est aussi de l'ordre du savoir. La pratique, le rite ont besoin d'un mythe en qui s'en-

velopper. Sans le concours de l'intelligence l'affectivité resterait inféconde.

Cela ne signifie pas qu'une religion soit dès l'abord orientée vers les causes, théologie. Elle est d'abord action instinctive qui, sous la poussée des sentiments, use confusément des idées pour s'assurer ce qu'elle prétend. Il est incontestable que les cérémonies et les rites ont d'abord un caractère effectif et non point représentatif : manipulation de forces dont les événements sont censés dépendre. Ces forces sont pensées en raison de leurs effets, avant d'être recherchées quant à leur nature ; mais elles sont, dès l'abord, en quelque manière, pensées.

***

Nous avons rencontré cette théorie philosophique, cette doctrine religieuse qui veulent que le sentiment suffise à produire la religion, et que les dogmes et les pratiques ne soient pas autre chose qu'un symbole dont s'enveloppe le sentiment. C'est depuis Schleiermacher une théorie à la mode. Le romantisme, dans sa défiance de l'intelligence, avait proclamé la primauté du cœur ; et il était conforme à l'esprit du temps et aux intérêts de la religion, de l'éloigner de la sphère de la vérité intellectuelle, et de la rattacher à la réalité souveraine. A vrai dire, la religion concourait ici avec le romantisme ; une partie de la réaction contre l'intellectualisme est d'origine religieuse et part du besoin d'échapper aux critiques de la raison.

Nous avons exposé plus haut la thèse du Symbolo-fidéisme. Une psychologie vient à son aide, qui professe le primat de la vie affective, primauté de droit, primauté d'origine. L'Affectivité pure, vide de toute représentation, le « Sentir » serait le fond de la conscience et son origine même. Le Sentir n'est-il pas la personnalité, puisqu'il est la réaction immédiate aux

choses, l'attitude qui la constitue? L'intelligence, c'est le monde; la sensibilité, c'est la subjectivité, c'est la personne. Et qu'elle puisse exister à l'état pur, vide de toute représentation, préalable à toute connaissance, n'est-ce pas ce que prouvent la sensibilité interne, la coenesthésie, certains états d'euphorie ou de dépression vagues, d'excitabilité sans cause, de peur diffuse et sans objet. Dans ce sentiment vague, confus, dépouillé de la précision des situations et de l'adaptation aux circonstances, aussi désintellectualisé que possible, dans ce sentiment « pur » qu'une école psychologique décrit volontiers, quelques-uns aperçoivent une sorte de puissance supérieure à tous les actes, une sorte d'absolu psychologique, le tréfonds de la conscience religieuse. Une métaphysique complaisante rapprochera aisément de cette indétermination intérieure l'inaccessibilité, l'indéfinité de l'Être en général, ou de telle divinité particulière. De ce fond obscur, ou de son contact avec le divin ou les dieux selon qu'on est subjectiviste ou objectiviste, se développeront par un travail mental les mythes et les dogmes.

Le thème admet bien des variations. Quelques-uns comme Marillier voudront le réaliser dans l'histoire et projetteront aux origines, sous la forme d'une angoisse sacrée, préexistante aux croyances et aux pratiques, cette quintessence d'analyse psychologique. D'autres se contenteront de savoir qu'elle est de tous les temps, d'où il suit qu'elle est antérieure à tous les temps. D'autres chargeront un sentiment plus particulier de tenir le même rôle. Le dernier aspect qu'ait revêtu la doctrine est sociologique. L'exaltation collective, l'effervescence sociale, en somme le sentiment collectif à l'état d'excitation aiguë, serait la matière première et la cause efficiente de la religion.

Nous avons affaire ici à une doctrine psychologique, à une vue sur le sentiment, sa nature, son rôle dans la vie mentale, ou à une théorie dialectique, qui rapproche de l'indéterminé divin l'indétermination sentimentale; ou qui synthétise dans le sentiment social le culte métaphysique de la société et le culte

psychologique de l'affectivité. L'apparente confirmation historique, à laquelle on prétend parfois, consiste à projeter dans l'obscurité des origines cette indétermination confuse, ou à interpréter en termes affectifs des rudiments d'institutions que l'analyse montre plus complexes.

C'est en vain qu'on essaierait d'établir par l'histoire des commencements l'existence d'une telle période affective, antérieure aux rites et aux mythes. Que pourrait-elle avoir laissé qui l'attestât? C'est en vain aussi qu'on essaierait de la conclure de l'existence de grands faits comme le Mysticisme. Le Mysticisme, nous l'avons vu, n'est pas sentiment pur : il implique une attitude ontologique, métaphysique ; si on le prend au commencement d'un mouvement religieux, on y trouve le germe de nouvelles spéculations et de nouvelles attitudes rituelles ; s'il apparaît, au cours ou au terme du développement d'une religion, il est bien rêverie inexprimable, intuition, mais qui s'appuie sur tout le « discours » religieux, et qui le suppose tout entier. Lorsque le sentiment a l'air de flotter ainsi à l'état libre, c'est qu'il a progressivement traversé l'intelligence; ou qu'il la contient confusément. Les états affectifs complexes sont, pour une bonne part, l'anticipation ou le contre-coup de formules, de pratiques rituelles.

La psychologie du sentiment n'est pas davantage favorable à une telle hypothèse, parce qu'une analyse mieux faite dissipe l'équivoque sur laquelle elle est appuyée.

Il est très vrai, nous l'avons dit, que la religion repose sur les tendances. Son but premier est d'assurer les valeurs, et il n'y a de valeur que pour une activité qui se propose des fins. Ayant proclamé ce principe, nous prévenons tout reproche d'intellectualisme étroit. Mais il n'y a religion qu'autant que les tendances qui cherchent à se satisfaire, renoncent aux moyens immédiats et naturels, à leur développement spontané, s'organisent des moyens détournés, pratiques magiques ou religieuses, et supposent un système d'êtres et de notions qui gouvernent

et assurent leur accomplissement. Toute la question est donc de savoir si ces rites et ces mythes sortent purement et simplement des sentiments par lesquels ces tendances fondamentales se marquent et s'expriment : sentiments de détresse, d'angoisse et de peur ; sentiments d'excitation et d'exaltation ; joie et tristesse ; amour et horreur, etc... Car il n'y a point de sentiment religieux et tous les sentiments peuvent devenir religieux. De tels sentiments sont-ils générateurs des rites et des mythes ?

Or, il importe de faire, à ce sujet, deux remarques préalables. Lorsqu'on professe une telle doctrine, on joue sur le mot sentiment ; on attribue au sentiment pur, vide de toutes représentations et de toute intellectualité, pure réaction du sujet, tout ce qui appartient à un sentiment intellectualisé, spiritualisé et complexe. Il est, en effet, très vrai que la plupart du temps un sentiment précède un jugement, que la plupart de nos croyances sont en nous à l'état implicite, avant de s'exprimer en jugements. Le sentiment est attitude de réaction, et en même temps perception confuse de la situation et des divers ordres logiques où elle s'encadre. Il anticipe sur le jugement formulé, il assemble en une synthèse confuse des résidus ou des esquisses de jugements ; il est comme une ébauche d'intuition, au sens cartésien du mot. C'est ainsi qu'il y a, avant le jugement explicite, comme une orientation de l'esprit, qui en est le dessin préalable, ou du moins l'intention ; et après ce jugement, comme une certaine forme d'équilibre mental, dont les éléments constituants disparaissent, alors que persiste leur effet sur l'esprit, c'est-à-dire la nouvelle attitude mentale. Les recherches sur la pensée sans images ont largement établi le rôle de tels sentiments, dans la compréhension, l'invention, la critique, bref au cours des diverses étapes et des diverses formes de la vie mentale.

Il y a donc une pensée silencieuse, qui précède son expression verbale et imagée, ou qui la déborde. Nous sentons souvent en nous la présence encore obscure d'idées déjà très complexes, mais encore étroitement fondues. Nous avons sou-

vent conscience que quelque chose s'organise ; un nouvel état d'esprit, une orientation mentale ; un pouvoir et un savoir ; des procédés opératoires, éclairés de vagues schémas, et traversés de chocs affectifs, qui jalonnent en quelque sorte les étapes de l'incubation et de la maturation.

Mais, sous cette forme, il est clair que le sentiment implique l'intelligence, loin de l'expliquer. Il s'agit ici de sentiments intellectuels, ou du moins fortement intellectualisés ; de la perception d'états d'esprit, de la conscience d'un travail mental, avec leurs répercussions sur l'affectivité, avec les sentiments de toute espèce que procure au sujet l'apparition ou le refoulement, le mélange ou la discordance de tels et tels états intellectuels.

Ainsi le sentiment est bien, si l'on veut, la première forme sous laquelle un contenu mental apparaît chez un sujet. Mais, suivant le mot de Hegel, ce contenu n'est « qu'à l'état d'enveloppement dans notre réalité subjective ». Comme contenu, relève-t-il du sentiment proprement dit ? Hegel avait encore raison d'écrire : « En tant que sentiment, il est ce même contenu qui ne s'est pas objectivé, qui n'est que qualifié. »

En second lieu, tout ce qu'on appelle action du sentiment sur l'intelligence se résume en deux articles, et nous y voyons l'impuissance du sentiment à rien créer par lui-même :

D'une part, le sentiment tend à imposer ses objets. Nos préférences affectives guident notre choix entre nos idées. Le sentiment est partial et partiel. On connaît le processus de la justification, et comment le sentiment excelle à douer un être ou une chose des qualités qui conviennent, et à préciser le rapport qu'elles soutiennent avec le sujet ; il dilue pour ainsi dire dans ces raisonnements les certitudes préalables qui sont concentrées en lui ; de la stimulation du désir ou de la crainte naissent par exemple l'exaltation ou l'abaissement de l'objet, la dialectique plus ou moins subtile qui le déforme et qui l'approprie au sujet. Le système ainsi construit intercepte la réalité, dresse devant l'expérience un échafaudage dialectique. Sur lui

se reporte l'évidence initiale du sentiment. La surexcitation affective exclut l'hésitation et le doute.

C'est ainsi que par l'élan constructeur de la subjectivité, l'esprit et l'imagination franchissent le monde réel. L'imagination, puissance de créer selon le rythme et selon les aspirations des sentiments, amplifie, compense, substitue ; d'où le rève, la rêverie, les mondes imaginaires, et ce grand monde imaginaire, étrangement mêlé de réalité, qui est le monde visible de chacun de nous.

D'autre part, le sentiment exerce sur l'esprit une action excitante ou déprimante. La tension intellectuelle ou la détente, l'excitation ou la dépression qu'il impose, amènent des changements dans notre façon de voir et de comprendre. Qu'on se rappelle seulement l'inhibition mentale des grandes émotions déprimantes ; la désadaptation, le désarroi momentané ; la difficulté de réadaptation, la confusion.

Ainsi l'état affectif suggère, maintient, anime, impose les interprétations qui s'accordent avec lui ; c'est en ce sens que beaucoup de convictions, au lieu de venir du dehors, si l'on entend par là l'expérience et la raison, viennent du dedans, c'est-à-dire de nos sentiments. Ainsi, à côté des problèmes que lui pose la nature, l'intelligence a devant elle ceux que lui posent les sentiments, et elle s'applique à les résoudre, sous l'empire de cette suggestion ; mais elle les formule et les traite en langage intellectuel, et même dans la formation d'un délire, tout l'état mental intervient, et la constitution de l'esprit, et non pas simplement la sensibilité exaspérée.

Donc, les objets de croyance ne sont pas de pures figurations du sentiment, même si la croyance vient jusqu'à un certain point du sentiment. Il y a à la base de la religion, comme à la base du langage, ou de l'art, par exemple, un acte intellectuel. Le langage est d'abord, si l'on veut, l'expression naturelle d'émotions qui se dépensent en cris ou en gestes ; mais il ne devient vraiment langage que par l'imitation volontaire de soi-même,

et quand on traite ces cris et ces gestes comme l'équivalent de ces émotions, comme leurs symboles, et quand on imagine un système qui commande ces symboles. De même l'émotion ne devient religieuse que par l'acte de l'esprit qui lui confère sa valeur, qui l'oriente et qui la situe dans un monde intelligible, dût cet acte être enfermé dans cette émotion, et ne point paraître à part d'elle. La raison et la passion collaborent dans la fabrication de l'absolu.

La religion nous apparaît donc comme un compromis entre la subjectivité affective et l'objectivité rationnelle. Manier le monde au gré des désirs et des besoins : le penser en termes de valeurs, tel est bien le point de départ. Et la religion subsiste malgré la science, parce que l'homme a intérêt à certaines choses que la science ne peut atteindre. Mais nous l'avons vu : il faut assurer ces valeurs, et les constituer en une nature des choses, où elles puissent se maintenir, évoluer, s'accomplir. Point de finalité sans causalité.

Or, on ne peut constituer cette nature des choses sans la nature, sans le savoir. Il ne s'agit point de vaincre en imagination, mais bien de vaincre en réalité. L'idéal, pour triompher du réel, doit mordre d'abord sur le réel. Des contraintes matérielles et des contraintes légales s'opposent aux élans subjectifs. La réalité extérieure, la contrainte du fait et de la raison, des règles juridiques et morales, l'intelligibilité, la nécessité dominent le monde religieux. C'est un monde de lois et non pas de pur désir. La religion, comme toute théorie, évolue sous la pression simultanée de ces deux termes.

* * *

Pourtant ne circule-t-il pas à travers toutes les formules religieuses, toutes les constructions mythologiques, toutes les pratiques rituelles, une notion plus simple et plus obscure,

plus vague et plus profonde, l'idée de puissance, de force impersonnelle, sur laquelle les systèmes religieux se seraient édifiés? Et cette puissance indéterminée ne serait-elle pas la figuration intellectuelle du Sentiment ?

Sous l'idée d'Ame, sous l'idée de Nature, sous l'idée de totem, partant sous les systèmes qui font graviter la religion autour de l'une de ces notions essentielles, on s'accorde à peu près aujourd'hui à entrevoir l'idée de puissance, de force impersonnelle, « un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses », virtualité capable, du reste, de se fixer en des formes concrètes.

C'est la Force-Volonté de Brinton, Ame du Monde, influence d'abord vague, impersonnelle, indéfinie, qui se différencie et se personnifie par degrés. « Tous les dieux et tous les objets sacrés sont simplement des véhicules, au moyen desquels la vie et la force font irruption dans le monde. » C'est l'« Énergétique primitive » de Marrett, le « Dynamisme primitif » de Leuba. Analogues, sauf des variantes, sont les hypothèses de Preuss, de Durkheim, de Hubert et de Mauss. On sait la fortune de l'idée de « Mana ».

« Im Anfang war die That ». Au principe de la religion serait donc la Force, la Volonté; puissance impersonnelle, qui n'est pas encore la vertu d'un être déterminé. Ce « quelque chose » est plus simple que tous les « quelqu'un ». C'est comme la catégorie première, mais la plus pauvre, la Substance, telle que la concevait Hegel. Et l'on comprend que l'origine soit confusion originelle, que la première hypothèse exprime dans son indéfinité, dans son indétermination, l'infinité de toutes les hypothèses, que le stade inférieur de la pensée s'exprime par un chaos actif et l'enfance par le rêve indistinct d'une puissance élémentaire. Volontiers les raffinements de la pensée développée reviendront, par delà les distinctions, à cette unité originaire.

La réalité religieuse fondamentale semble donc à la fois plus profonde et plus obscure que les notions déterminées sur lesquelles certaines théories, longtemps en vogue, cherchaient à établir la religion. De tels systèmes destinés à expliquer l'origine de la religion, prennent pour l'origine un moment du développement de la religion, et ont raison les unes contre les autres, dans les critiques qu'ils ne se ménagent pas.

Au-dessous de l'idée d'Ame (Ame, Esprit, Esprit Cosmique) il y aurait donc l'idée de force, préalable à la distinction de la force psychique et de la force matérielle; la confusion de l'Animé et de l'Inanimé, mais non point par animation de la nature, à partir de l'idée d'Ame déjà constituée; au contraire, une indistinction préalable, à partir de laquelle se développerait la notion d'Ame individuelle, d'abord matière rare et subtile, distincte et indépendante du corps, et pourtant étroitement liée à lui, localisée en certains points de l'organisme; vivant peu à peu d'une vie propre, de plus en plus haute et spirituelle, se haussant à la vie divine.

Au-dessous de l'idée de nature, telle que l'envisageait le Naturisme, distincte de l'homme et pour lui miracle permanent, par son uniformité, ou, au contraire, par ses violentes perturbations passagères, capable de prendre, grâce au langage, figure d'action humaine, forme d'agent personnel, les formes élémentaires de religion manieraient une notion plus indistincte, plus fluide, plus humaine, plus souple.

Au-dessous du totem, être sacré, ou image emblématique, s'agiterait une force confuse, hypostasiée et présente sous les apparences sensibles de l'être totémique et qui le déborde. Le totem en lui-même est bien souvent humble, et l'humilité de sa nature fait un violent contraste avec son caractère divin. C'est cette force sous-jacente, imparfaitement et maladroitement exprimée, qui fait sa force et sa puissance d'expansion. Son caractère sacré ne vient donc pas de ses propriétés intrinsèques, mais s'y surajoute. Mais, en même temps, le totem donne un

nom et une apparence à cette force divine; il lui fournit un symbole.

Cette force divine se présente-t-elle jamais à l'état totalement indifférencié, sans aucun revêtement animiste, naturiste, totémique? Cela est douteux, et de l'aveu de beaucoup, ce serait une hypothèse arbitraire, de supposer par exemple une période historique préanimiste. Mais il reste vrai que cette force déborde de beaucoup ses incarnations originaires et qu'elle flotte, pour ainsi dire, alentour.

De quoi cette force religieuse est-elle l'expression? Chacune des théories en vogue nous le dit à son tour avec partialité sans doute, en appuyant trop sur un aspect de la vérité, mais en apportant quelque chose de la vérité. L'histoire de l'âme et son développement dialectique, tels que les conçoit l'animisme, peuvent bien être contestables; il reste vrai que la structure de la conscience humaine concourt à la formation de la religion, et que le moi ou l'âme s'y exprime et s'y retrouve. L'idée de puissance cosmique, l'idée de nature, qui fait le fond du naturisme, de quelque manière qu'on l'envisage, y joue inévitablement un rôle; car la religion n'est pas seulement un système de valeurs, — dont quelques-unes du reste appartiennent à la nature, — c'est un moyen de les assurer, de leur donner signification objective, de les intégrer dans un monde qui résiste aux poussées du désir et aux aspirations du moi. Enfin la vie collective et l'excitation sociale concourent sans contredit à former ces valeurs et les sentiments qu'elles suscitent.

L'âme, le monde et Dieu; telles étaient pour Kant, qui voulait ramener au plus petit nombre possible les « Idées », comme il avait fait des catégories, et qui y a réussi avec plus de bonheur, les dernières synthèses, celles qui embrassent la totalité de l'expérience et les seules possibles. Si l'on veut expliquer la troisième, au moins sous la forme élémentaire et larvée que nous considérons en ce moment, force est bien de recourir aux deux autres. Force aussi de ne point négliger un

point de vue nouveau, suffisamment synthétique et probablement irréductible, dont la considération de l'humanité, la réflexion sur l'histoire, le culte et le respect des collectivités, la puissance croissante et l'amour de soi des masses amorphes en voie d'organisation, la laïcisation des religions positives au profit de la société humaine, ont enrichi la pensée spéculative : l'humanité, la société, objet de religion pour beaucoup, et qui n'en a que plus de valeur pour expliquer la religion.

Des lacunes, des insuffisances de l'animisme et du naturisme, les philosophes ont assez discuté. Nous ne défendons pas ces doctrines, en tant qu'elles nient, et par conséquent en tant qu'elles se présentent comme un effort pour tout expliquer à elles seules. N'y revenons pas. Peut-être, au contraire, est-il nécessaire de s'arrêter un moment à la doctrine plus récente qui rattache la religion à la société.

La société serait à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles ; la vie collective une force qui domine et exalte. Dans les réunions, dans les assemblées, l'individu sent une force extérieure s'emparer de lui et le dominer. Cette effervescence aboutit à la religion, comme certaines formes d'excitation au délire. Excitation et ivresse ne sont-elles pas des moyens privilégiés pour provoquer les états religieux? Ainsi la communion des consciences est génératrice de religion, sous certaines conditions d'unité, d'intériorité, d'intimité, sous condition aussi que les sentiments ainsi suscités se fixent sur un objet ou sur des objets concrets qui les symbolisent.

La religion ne suppose-t-elle pas la dualité de la nature humaine, l'opposition du moi individuel, empirique et profane, au moi social, transcendant et sacré qui suppose la société? Les seules forces morales supérieures à celles de l'individu sont les forces collectives. Donc seules elles peuvent rendre compte de ce que l'individu est impuissant à produire et du pouvoir supérieur que la religion lui confère.

La communion des consciences, qu'implique toute vie sociale, est donc la source de toute vie impersonnelle, tant dans l'ordre affectif que dans l'ordre intellectuel et pratique, et cette aptitude à vivre d'une vie impersonnelle est la caractéristique de l'humanité socialisée.

Nous avons dit ailleurs, nous avons dit assez, au cours de ce livre, tout ce qu'il faut concéder au sociologisme, tout ce qu'il apporte de vérité nouvelle en psychologie. Que l'excitation collective, que l'effervescence confuse de groupes en délire, concourent à la formation des religions, cela est incontestable (1). Mais il faut quelque chose de plus solide que ces élans et ces poussées éphémères, dont les conversions grégaires nous ont montré la fragilité ; il faut derrière la société en effervescence, la société organisée, la civilisation, l'humanité. Les foules mues par une préoccupation supérieure à elles-mêmes, seules font la religion. Je sais bien que le Sociologisme explique tout, ou à peu près, par la Société. C'est beaucoup, et n'y a-t-il pas dans la conscience humaine, à tout le moins, les conditions de possibilité de la Société ? N'y-t-il pas un minimum de nature humaine, sans qui la Société n'est pas, et qui intervient dans toutes les institutions sociales ? L'individualisation et la spiritualisation croissante de la religion ne supposent-elles pas, au début, quelque chose de ce qu'elles apportent en cours de route ? Et si l'on soutient, comme Durkheim, qu'un fait de l'expérience commune ne peut donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être en dehors du monde de l'expérience commune, que le sacré est sans commune mesure avec le profane, on est entraîné, pour donner à la Société puissance explicative, à l'orner au préalable d'attributs de sainteté

(1) Avec moins de respect pour la société, Schlegel disait à Benjamin Constant que « les hommes ont besoin d'être réunis pour croire, parce que l'évidence des objets réels plaide tellement pour le doute ou la négation que, pour l'emporter sur cette évidence, il faut une sorte d'électricité contagieuse, qui ne se traduit que par le concours et le contact de beaucoup d'hommes réunis. » *Journal intime* de B. Constant, 32.

et d'éminence, à la supposer capable de tout produire et de tout apporter à l'individu radicalement impuissant, à lui rendre un culte, à en faire le Grand Être. Or, c'est aller bien loin, et la Société n'apparaît-elle pas à ses membres aussi profane que sacrée? Comment prendre la société réelle, la société où l'on plonge, pour une réalité religieuse? Tout ce que Durkheim dit contre l'expérience et la nature se retourne contre la société. Ce n'est pas la société réelle, c'est l'idée de la société, c'est la société idéale en qui on a foi, et qui au cœur de chaque homme travaille à former les religions ; à peu près, comme pour tous les croyants, l'Église invisible est sous-jacente à l'Église visible et lui confère la sainteté. Non point la société issue des besoins vitaux, de l'interdépendance organique, de la division du travail ; mais la communauté, la communication, la communion dans ce qui unit et exalte, le grand frisson d'unisson affectif et d'identité intellectuelle, qui sont à la première comme une fin et comme une religion. Mais cela revient à dire que les hauts intérêts spirituels de l'humanité, quelle qu'en soit la teneur, aux différentes formes de civilisation et aux différents moments de l'histoire, concourent à former la religion ; ce que nul ne contestera, de ceux tout au moins qui reconnaissent une valeur à la religion. L'Humanité travaille sous la Société et par la Société.

Il faut faire intervenir dans la formation des religions, dans le développement des religions, les grands faits d'excitation collective et d'effervescence confuse que la Sociologie décrit ; les grands sentiments de puissance et d'impuissance que décrit la Psychologie, l'exaltation irrésistible avec son double aspect d'extériorité contraignante et d'éblouissement mystérieux, tels que nous les avons étudiés dans la conversion, dans l'inspiration, dans le Mysticisme : tous ces états d'absorption et de transformation de la personnalité, d'interruption de la vie courante et de disproportion d'avec elle, si fréquents dans la vie religieuse intense, qui suggèrent par eux-mêmes l'affirmation

enthousiaste et confuse d'une vaste spontanéité, d'une grande force dominatrice, d'une puissance débordante. W. James n'a point tort de voir dans la structure de la conscience, dans ce fait qu'une partie de nous-mêmes est obscure et échappe à notre volonté, et prépare notre vie consciente et la dépasse, une des conditions de la religion. La Subconscience psychologique opère exactement comme la surexcitation collective et au même titre. Elle a même caractère de transcendance et d'enveloppement.

Mais cette puissance resterait vague et nue, sans qualification précise, si elle ne se colorait au contact des valeurs. La puissance religieuse n'est pas n'importe quoi, une simple force, un choc, un surplus ; elle est qualifiée par rapport aux biens et aux maux que l'humanité éprouve ou supporte, espère ou craint. On lui confie l'attente et l'espérance. Elle est telle qu'on ait foi en elle. Nous avons déjà indiqué cela et suffisamment. Il y a sous les religions les grands désirs qui posent les valeurs.

Voilà déjà deux principes. Les valeurs elles-mêmes, avec toute leur intensité ; au-dessous d'elles les grandes tendances humaines, individuelles, ou collectives, inévitablement l'un et l'autre, qui les constituent. Et leur mode de présentation, l'apparence d'extériorité, de dédoublement, de transcendance, dont nous trouvons l'origine dans la psychologie individuelle ou collective. C'est ainsi qu'une passion tend à diviniser son objet, d'abord parce qu'elle le pose à force de concentration, comme une fin dernière et absolue ; ensuite parce qu'il est doué d'une vie qui lui semble la déborder et lui échapper; à cause de sa puissance d'intrusion, d'envahissement, d'absorption. Encore souvent, à côté de la passion y a-t-il assez de critique pour juger, et retenir la divinisation commençante ; faute de quoi la passion devient dévotion, c'est-à-dire, comme disait Spinoza, amour d'un objet qu'on admire.

Mais un troisième élément intervient, et qui est indispensable : un acte mental, une pensée, une pensée du Monde, sans

quoi tout ce travail ne s'achève pas. D'où vient que toute cette construction n'est pas un rêve, une fantaisie, et traitée comme telle? De ce que l'homme lui assigne l'objectivité, la pense comme un monde et au sein d'un monde. Sans cet élément cosmologique, sans cette fusion de l'élément psychologico-social avec la nature, avec une nature, sans cette intégration, point de religion. Sans dogmes il n'y a pas de religion; car sans dogmes, il ne peut y avoir conscience d'une harmonie avec l'univers. Nous l'avons signalé déjà. Point de finalité sans un mécanisme, sans un ordre de causes agissantes. C'est ici qu'interviennent le plus précisément l'intelligence, la Nature. Naturelles déjà, puisque les objets qui les peuvent satisfaire sont le plus souvent des objets de la nature, les fins humaines renforcent ce caractère par l'idée d'une nature des choses propre à assurer et l'existence de ces objets et la possibilité de les atteindre. La Nature, les dieux deviennent un ordre cosmique, les gardiens des valeurs. A son tour, la finalité réagit sur la causalité; point de finalité sans l'intention, la prescience au moins obscure et la conscience.

Considérons de nouveau la Magie, désir et technique, mélange de l'un et de l'autre, qui assure au désir sa réalisation par des moyens nés du désir. Certaines fins, ardemment souhaitées, mettent en mouvement l'esprit qui s'ingénie à les réaliser, et qui poursuit leur réalisation par des moyens nés du désir. Nous avons vu qu'en vertu des lois de l'expression des émotions, le désir s'extériorise spontanément et par des mouvements diffus, et par réaction émotive à la partie comme équivalent du tout, et par des actes systématisés, ceux-là mêmes qu'il suscite. Certes il y a tendance à croire à la valeur objective de ce désir et à la valeur objective de ses moyens immédiats de réalisation, et c'est ce que Marrett appelle le stade de la magie implicite. Mais ce n'est pas encore la magie; la vraie magie commence avec la croyance à l'objectivité, avec le moment où désir et moyen de réalisation prennent figure

dans le monde, où l'action magique s'y déploie. La force magique, c'est l'efficace du désir, mais aussi l'efficace de la nature.

Le sentiment, sûr de soi et de sa puissance sur le monde, confère aux gestes et aux actes qui l'expriment, et aux objets qui le reflètent, la vertu de réaliser l'intention qui l'anime et la foi dont il est chargé. Ainsi par un mélange de désir et de technique, par le mélange du souhait et de la loi, du caprice et du nécessaire, se constitue le réalisme sacramentel. Le Rite devient véhicule de la force religieuse, et moyen de réalisation. Les actes rituels glisseront peu à peu de la nature à la convention, par toutes les lois de la déviation sémantique; expression du désir d'abord, ils prendront enfin des formes très étrangères au désir et à son expression; par ce que nous avons appelé le glissement du symbolisme, par la retenue et le contrôle des mouvements spontanés, l'abréviation et la simplification, la complication, la déviation, l'insufflation de motifs nouveaux, l'intervention de considérations théoriques et de la spéculation, la stéréotypie.

Ainsi la pensée donne une valeur cosmique et ontologique aux poussées du sentiment, au jeu des valeurs. Elle les organise en un monde supérieur, et c'est parce qu'elle pense les mondes. Elle crée du même coup le monde de l'expérience et le monde transcendant. Car la technique bifurque, d'une part vers la pratique et vers la science, aux ordres du monde ; d'autre part obéissant aux désirs, aux intérêts, aux valeurs, au service du désir. Et les deux mondes se constituant simultanément, s'opposent, se séparent et s'affrontent. A mesure que l'objectivité du monde sensible se constitue, s'affirment la liberté, la supériorité, la transcendance du monde divin. La Grâce s'organise en regard de la nature; en elle se réfugie tout ce que la nature ne peut plus accepter. Elle ne garde de la nature que l'idée d'un ordre et d'une loi, qui les maintient, elle et la nature, en regard et en connexion.

A plus forte raison, lorsque interviennent les réflexions sur le monde, lorsque la philosophie se mêle à la religion, lorsque la théologie s'empare des dieux et des histoires divines. Pour le moment nous ne voulons que marquer le rôle de la pensée et de l'idée de nature, aux origines mêmes les plus obscures de la religion. L'élément cosmologique la pénètre de plus en plus.

Ainsi l'enthousiasme, même chargé de valeurs, ne devient religion que par le contact avec l'objectivité, par l'idée d'ordre et de connexion : la nature intervient dans la religion et par son contenu et par son idée ; et parce qu'elle fournit les objets du désir, et la plupart des valeurs des biens matériels, et parce qu'elle fournit l'exemple du monde, la règle et la loi.

C'est la pensée après tout qui confère valeur ontologique. Nous l'avons vu du mysticisme, qui resterait vague rêverie intérieure, sans sa revendication d'objectivité. Sans les concepts les intuitions sont aveugles. C'est elle qui soutient les mouvements confus, dessine leurs formes, en tire parti et au besoin les suscite. Le Dieu sensible au cœur suppose un Dieu de l'esprit ; le Dieu prochain suppose un Dieu lointain. Sans l'idée d'un Dieu à qui ils se comparent et s'égalent, que seraient tous les frémissements intérieurs qui se pressentent divins ? Ce sont les vues sur le monde qui suscitent et impriment les grands mouvements de sentiment : comme aussi les grandes vues sur le monde sont parfois la généralisation cosmique d'expériences intimes.

Le produit de ces trois principes, c'est la puissance qui dépasse et par sa subjectivité, et par son objectivité ; la puissance qui dépasse sans être soi-même dépassée par rien, parce qu'elle est la synthèse de tout ce qui dépasse. C'est ce qui est premier dans l'ordre de l'être et de la puissance, le religieux, le sacré, le solennel. C'est la différence entre le sacré et ce qui ne l'est pas, que le sacré dépasse sans mesure. Pour le civilisé, par exemple, la nature n'est pas sacrée. Elle nous dépasse, mais nous la dépas-

sons. Pascal a raison. Mais la nature redevient sacrée, quand la vision esthétique l'affranchit de cette limitation, quand nous en faisons comme une âme totale et supérieure, qui nous dépasse sans réserve et nous enveloppe : « *in qua vivimus, movemur, et sumus* ». C'est ainsi que le Naturalisme peut redevenir religion.

* * *

Le Mythe et le Rite ne peuvent être dissociés qu'arbitrairement. L'Action magique pure, sans un mythe qui en fasse la théorie, est rare. Comme l'a fort bien dit M. Mauss, le rite se joue dans une atmosphère d'intellectualité (1).

La cérémonie tend à l'utilité. L'action magique vise une fin, chère au sujet ou au groupe. Elle sort, nous l'avons vu, des mouvements mêmes par lesquels s'exprime leur désir. Mais elle persiste après que l'intention originelle est oubliée ; on inventera des raisons. Et alors même qu'elle semble sortir naturellement de la sensibilité en émoi, elle suppose toujours, nous l'avons vu, une certaine projection cosmique, une vue théorique des rapports du monde et des intentions du sujet, une spéculation rudimentaire, qui se développera vers la science ou vers la mythologie, selon qu'elle insistera sur la nature des choses, que la cérémonie met en œuvre, ou sur les intentions et sur la grâce qui les favorise. Le Mythe se développera donc avec les intérêts et avec les notions. Mais un Mythe confus est impliqué dans tout rite : Mythe et Rite se rencontrent dans l'unité préalable de l'action intelligente. Il est faux de les dissocier à l'origine, et de ramener le Mythe au Rite, comme il est faux par exemple de ramener à des mouvements du corps les opérations complexes de l'esprit, comme le

(1) *Année sociologique*, IX, 265.

veut la théorie motrice de l'intelligence. S'il est vrai que nos mouvements concourent à toutes nos opérations mentales, de la perception au jugement, encore n'a-t-on point le droit d'oublier que les mouvements qui y jouent un rôle sont précisément des mouvements bien adaptés à la situation, construits de façon à exécuter l'opération, intelligents en un mot; de sorte que, quand, par exemple, nous scandons et découpons en quelque manière, en l'écoutant, le discours d'autrui, ce qui nous aide à le comprendre, nos mouvements de scansion, de répétition commençante, de décomposition, ne nous aident que dans la mesure où ils portent là où il faut, aux tournants du sens, aux arrêts importants, aux moments de liaison de la pensée exprimée, bref, sous condition d'intervention intelligente. Et l'on peut étendre cette remarque à tous les schémas moteurs. Qui apporterait l'intelligibilité, sinon l'intelligence? Que serait un rite, sans la rencontre d'une intention féconde en gestes, et d'un procédé technique, sans, au moins, une vision confuse de la causalité. Le Mythe est au moins la représentation de l'acte et des conditions de l'acte, qui accompagne l'acte. Il l'enveloppe. L'acte rituel n'est tel qu'en y venant s'insérer. Le Mythe se développe, bien entendu, lorsque le rite cesse d'agir par lui seul, par sa vertu propre, lorsque son efficace est confiée à des agents divins, distincts des procédés rituels, et sur la nature desquels l'imagination et la spéculation s'exercent. Tant que le rite agit par lui seul, mécaniquement, il n'est pas besoin d'agent divin, distinct de la cérémonie; la végétation, la chasse, le cours des phénomènes naturels, assurés par les pratiques rituelles, n'exigent pas qu'un esprit y réside.

Lorsque la liaison du rite et de l'effet attendu cesse d'être immédiate, lorsque la finalité prévaut sur la causalité et la transfigure, au lien magique se substitue un esprit qui gouverne les effets du rite. C'est, derrière le rite divinisé, un être qui y correspond d'abord exactement, plus librement ensuite. Quelles que soient les causes du passage de ce que Frazer

entend par magie à ce qu'il entend par religion et réserves faites sur la distinction radicale qu'il met entre elles, — les dieux deviennent peu à peu indépendants des rites; on les prie comme des personnes libres et qui disposent à leur gré de leur force divine. On sonde leur nature et on spécule sur leurs attributs et leur faveur.

Il est donc faux, dans la plupart des cas, d'entendre les rites en général comme la représentation dramatique de mythes préexistants; inexact aussi de soutenir que le Mythe ne fait que donner la raison de l'accomplissement du Rite. Il n'y a pas, du reste, de loi unique de correspondance entre les Mythes et les Rites. Car les cérémonies persistent après que leur signification originelle est oubliée; et il se greffe sur elles des mythes qui leur correspondent vaguement; car il y a des rites fortement inspirés par les images mythiques ou issus de mythes indépendants et qui doivent se créer des rites, et des rites presque vides de sens; des mythes surchargés de détails incohérents, empruntés aux effets du rite; des rites escortés d'une suite de mythes d'âges divers (1).

Le Mythe se maintient et se répète par la vertu du rite : rares sont les mythes sans conséquences rituelles.

* * *

Le Mythe est objet de croyance, comme le dogme, et non pas simple thème poétique comme le conte. Mais il est une histoire, soit qu'il relate la fondation d'un culte, soit qu'il raconte une aventure divine, l'histoire des choses, leur naissance, leur mort, et non pas, comme le dogme, une suite de notions qui

(1) Voir les très pénétrantes remarques de Mauss, *Année sociologique*, VI, 245.

se formulent en système. Il a pourtant valeur cosmique, comme le dogme; il est une vue sur l'univers; il est une explication, acceptable en des temps où la description imaginaire et l'histoire ont force d'explication. Il est donc une histoire éternelle ou du moins au-dessus du temps; une histoire qui a pour objet l'explication de faits permanents ou de faits décisifs.

Il est par nature fluctuant et mobile, et il suppose un état de pensée assez confus. Ce n'est pas la logique qui règle l'union de ses parties, mais bien les affinités affectives, ou les relations de fait, les rencontres de circonstances. Son unité est lyrique ou dramatique comme celle du rêve. Il est proche du drame et de la poésie, et dès qu'il se précise et se formule en notions, de la théologie. Comme dans le rêve, il y a dans le mythe « surdétermination » au sens de Freud : c'est-à-dire que l'image mythique est ambiguë; plusieurs images remplissent la même fonction et la même image a plusieurs sens. « Elle a des échos infiniment divers dans la pensée religieuse. » Une image mythique contient et éveille plus ou moins obscurément d'autres images. C'est l'imagination poétique qu'il faut invoquer pour comprendre le Mythe.

Vague et multiforme, il est difficilement recueilli et rédigé. Ses rédactions sont rudimentaires, incohérentes, équivoques. Et souvent il subit d'étranges déformations, quand il sort du sanctuaire auquel il était attaché pour entrer dans un cycle étranger.

L'une des premières étapes de la formation du mythe est la fixation des noms. Une fois créés, les noms créent à leur tour les personnalités divines, qui tendent à se détacher des choses. Les rapports logiques et grammaticaux des noms entre eux et avec les choses produisent, comme l'a montré Usener, de nouveaux mythes.

Sous la bigarrure mythologique on aperçoit aisément certains types assez fermes, certains mythes universels, certaines similitudes mythiques, qui reposent sur l'identité de l'esprit humain,

au moins autant que sur l'identité des conditions historiques et sociales.

Ainsi le Mythe, par l'un de ses aspects et par l'une de ses fonctions, est proche du dogme et de la théologie. Il oscille entre la poésie et la raison.

* * *

Les dieux sont l'incarnation, l'individualisation de la force religieuse, élémentaire, anonyme, impersonnelle, qui les déborde, laissant flotter autour d'eux un nimbe d'infinité. Le Mysticisme est au commencement et au terme de la religion. Au terme il dissout dans l'infinité divine les dieux précis et personnels. Au principe il se donne la matière divine, dans laquelle l'imagination des siècles taille les dieux des nations.

Cette force élémentaire, maniée par les rites, peut demeurer diffuse aussi longtemps que les rites tout-puissants dispensent des dieux : l'affaiblissement de la liaison du rite et de son effet suscite les dieux. Devant les démentis de l'expérience, cette liaison, d'abord nécessaire, devient contingente. Le développement de la personnalité chez les fidèles accentue la personnalité du dieu, prompte à paraître, dès que la finalité s'affirme en face de la causalité, par l'écart qu'entraîne l'affaiblissement de la liaison du rite et de son effet, la finalité qui suppose l'intention, la prescience, la conscience. L'agent divin assure l'effet des cérémonies auxquelles il préside ; d'abord attaché aux rites et mal distingué d'eux ; ainsi les petits dieux des « indigitamenta » ; puis indépendant et libre ; un individu, c'est-à-dire une forme physique, un sexe, un caractère psychologique, une histoire, une condition sociale. Ainsi représentés, on les prie, on fait avec eux des arrangements et des contrats, des vœux et des pactes. Un peuple artiste a créé, pour ses besoins, une

famille de dieux immortels, un Olympe de lumière, que la beauté fait survivre. Les dieux règnent et règlent, impassibles, le cours de la nature et de la vie humaine.

De la mort et de la renaissance des puissances de la nature, du désir d'en maintenir la puissance par la renaissance et par la mort, du sacrifice qui libère des forces et du sacrifice communiel qui identifie la victime, le dieu et le fidèle, est sorti l'autre thème divin, le thème du dieu vivant qui renaît et qui meurt, et la violente aspiration au salut, et les doctrines de la rédemption, ont mêlé le Dieu Sauveur et le Dieu de la nature, la frénésie des vieux cultes agraires, et l'enthousiasme extatique de l'assimilation aux dieux.

Les Dieux se composent ainsi de la force religieuse originaire et impersonnelle, des attributs des êtres privilégiés en qui elle s'incarne momentanément, de la nature, de l'esprit, des intérêts de la société. Le Dieu est celui qui maintient et assure les valeurs ; en lui s'unissent la valeur et la puissance de la maintenir et de l'assurer. C'est la valeur et la puissance qui font sa divinité. Et la divinité évolue des valeurs élémentaires aux valeurs idéales, des religions de la nature aux religions éthiques.

Donc la grâce d'abord diffuse, sorte de force physico-spirituelle, devient faveur personnelle ; et c'est à acquérir par des cérémonies, ou par des mérites, ou par des états d'âme, la faveur des dieux que les religions travaillent ; jusqu'au moment où, plus hardies, ayant gardé de leur origine le respect et le sentiment de la force anonyme, et ayant construit au cours de leur histoire des procédés raffinés et spirituels par lesquels s'approcher des dieux, elles se replongent dans les abîmes de la divinité sans forme et sans manière d'être.

Nous retrouvons ainsi, concourant à la formation des dieux, les grands motifs que nous avons analysés plus haut. Le motif social, à la fois désintéressé et utilitaire, l'excitation collective, et les valeurs que la société crée ou conserve, et l'or-

dre social, et les chefs qu'elle divinise ; le motif intellectuel ; le travail de l'esprit sur les conditions de la sûreté, du salut, de la rémunération ; la réflexion sur la Nature, sur l'ordre de la Nature, sur l'origine des choses, la mythologie et la théologie, dont les théologiens ont bien senti qu'elle repose sur un fond de religion naturelle, c'est-à-dire sur des arguments populaires, sur un sens commun religieux, que les philosophies mettent en forme : grandeur et beauté du monde, commencement et dépendance du monde, grandeur et puissance divine. Enfin le thème mystique, qui élabore la force religieuse primitive en l'attachant à des signes sensibles et à des êtres privilégiés qui la représentent, qui cherche l'infinité dans le fini, qui gonfle les dieux de la force divine et laisse pourtant flotter autour d'eux un nimbe d'impersonnalisme, une vapeur de divinité.

Les personnalités divines n'ont pas toutes même netteté, ni même unité. Les dieux portent souvent la trace d'âges différents et toute l'histoire de leur religion ; le dieu national a souvent été d'abord un dieu local, et a grandi avec la fortune locale ; la centralisation politique s'exprime en lui. Les divinités se contaminent les unes les autres, d'abord au sein d'une même religion, puis par les emprunts, les influences et les échanges. Les grands dieux absorbent les fonctions des petits. Un Dieu est un être très complexe, et Hegel, à propos d'Osiris ou d'Agni, avait bien signalé cette multiplicité de signification. Aussi ont-ils souvent tendance à se dédoubler, à se multiplier, toutes les fois que leur personnalité n'est pas assez arrêtée aux yeux des fidèles pour retenir à jamais la part d'influence divine qui leur est reconnue.

La fortune politique d'un peuple explique donc en partie la constitution du Panthéon divin où les dieux se partagent les fonctions, où les familles divines se juxtaposent, la société des dieux, la hérarchie divine, parfois la recherche de l'unité divine; et aussi le travail de la caste sacerdotale, la spéculation religieuse, opérant sur les données primitives ; ainsi dans

l'Inde, la Babylonie, l'Égypte, où les prêtres ont tant travaillé sur les dieux.

* * *

Dogme et Mythe sont, l'un et l'autre, objet de croyance, mais le dogme est au mythe ce que la spéculation est à la poésie et le caractère d'obligation y est renforcé. Un dogme est une vérité doctrinale, imposée par une Église à la croyance de ses fidèles, et le plus souvent comme de révélation divine avec netteté, certitude, intention manifeste d'obliger. Ici reparaît le sens originaire du mot, qui est précepte, décision d'autorité, — sens que les sénatus-consultes lui ont assuré, sous l'empire romain, dans les pays de langue grecque, — combiné avec le sens d'affirmation métaphysique, qu'il a pris dans les écoles philosophiques. Un dogme est donc une assertion révélée, définie par une Église, proposée et imposée solennellement et enseignée par son magistère ordinaire à la foi de ses fidèles (1). L'Église garantit l'identité du dogme et de la révélation primitive, l'identité du dogme et de l'Écriture, partout où la révélation primitive est représentée par les livres canoniques.

Le dogme a donc le caractère surnaturel du Mythe ; il exprime des mystères, auxquels l'intelligence ne parvient pas par ses seules forces et qui, même après la révélation divine,

(1) Comme le remarque très bien Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*, 77 : « La réception d'une conclusion théologique par la foi de l'Église, voilà ce qui la met dans l'état d'ultime disposition préparatoire au dogme défini. Une conclusion théologique peut être seulement probable et donner lieu à définition dogmatique. Au contraire, il y a des conclusions théologiques de premier ordre, qui ne sont pas des dogmes ; ainsi la vision béatifique du Christ. La conclusion théologique qui prend valeur dogmatique, le doit moins à sa rigueur dialectique qu'à sa valeur de représentation pour fixer et unir dans une même profession l'universalité des fidèles. »

gardent toujours quelque chose d'insaisissable à la raison. Ainsi la collection des dogmes a quelque chose d'imparfait ; les formules par lesquelles l'homme traduit la nature divine n'ont qu'un rapport assez lointain avec sa plénitude.

Le dogme est donc une proposition qui a une signification métaphysique, c'est-à-dire qui porte sur la nature dernière de la réalité. De simples récits historiques ne seraient pas des dogmes ; des faits comme la crucifixion, la résurrection, ne prennent valeur dogmatique que par leur signification divine. C'est aussi, la teneur de la formule exceptée, le caractère du Mythe, qui ne se borne pas à raconter, mais qui vise à expliquer et à fonder.

En même temps, on le compare au savoir positif ; il le dépasse : il est incommensurable avec lui.

La piété, nous l'avons dit, précède la foi dogmatique. Les dogmes sortent d'une nébuleuse dogmatique, de sentiments intellectuels. La Foi est d'abord vécue ; elle fait plus que se représenter ses objets, elle les possède, elle les vit. Les formules sont pour une part l'expression logique d'aspirations affectives ardentes, et leur premier office est de répondre aux exigences du salut. Mais ces aspirations affectives ne sont pas ineffabilité pure ; elles développent une conscience confuse de leur objet et de son rapport à elles : elles sont chargées d'intellectualité.

Les dogmes existent ainsi à l'état de fait ou de croyance plus ou moins consciente et explicite, avant d'être l'objet de spéculations savantes et de décisions officielles. Le point de départ d'un dogme, c'est la foi vivante des masses croyantes. On rencontre, au début, la foi intensément vécue, et non pas des doctrines spéculatives strictement définies.

Par exemple, le dogme christologique a été l'expression de ce que Jésus représentait pour la conscience chrétienne. Le Christ de la théologie et de la dogmatique s'est dégagé peu à peu du souvenir exaltant de Jésus.

Ainsi la foi avant d'être doctrine et de se transmettre didactiquement, est d'abord confiance, espérance, transmises de proche en proche.

A toutes les périodes créatrices la foi apparaît sous l'aspect assez simple que l'ethnographie constate dans ses formes élémentaires : foi qui fait plus que se représenter son objet, qui le possède et en est possédée, qui communie avec lui, qui le vit ; comme a dit Lévy-Bruhl, analysant un cas particulier, « participation si réellement vécue qu'elle n'est pas encore proprement pensée ». La Foi ne cherche pas encore à comprendre ou à s'expliquer son objet, à réaliser hors de soi les êtres avec qui elle se sent d'abord en communion mystique (1). Il n'y a pas encore cette différenciation, cette distinction, cette analyse qui créent tout un monde de concepts au dessus de la foi primitive. Aux périodes d'inquiétude et de création religieuse, c'est comme une affirmation enthousiaste et confuse, qui dépasse toute formule précise. A mesure que les formules s'établiront, on s'éloignera de l'immédiation primitive, et la complication même de ces intermédiaires visera à remplacer dans une certaine mesure l'unité perdue (2).

Mais la confusion primitive charriait de l'intelligence confuse, anticipation d'une doctrine, lorsqu'il s'agit de véritables origines, souvenir et anticipation, lorsqu'il s'agit de religions déjà encadrées dans la perspective historique.

Par exemple, le dogme christologique a pour germe la confiance des Apôtres, puis des masses croyantes dans le Christ : en somme l'union de la communauté primitive dans le culte du Christ.

Mais c'est d'abord dans le cadre du judaïsme que leur apparaît le Christ, et c'est sur lui que réagira d'abord le christianisme

(1) « Les choses peuvent avoir un sens et une réalité pour tout l'homme, longtemps avant d'avoir un sens clair pour l'intelligence, dont l'office est de traduire en formules appauvries ce qui est donné dans l'expérience concrète ». Hébert, *Ann. de ph. chrét.* 1906, 381.

(2) Lévy-Bruhl, o c. p, 97.

originaire. Derrière Jésus il y a le Dieu biblique dont il se dit le Messie. Il y a les Prophètes. Jésus semble avoir vécu dans la conscience de sa vocation messianique (1), et c'est de cette notion du Messie, Fils de Dieu, posée par lui-même, semble-t-il, que se développera le dogme de sa divinité. Le christianisme est d'abord une secte juive, qui croit à la messianité de Jésus et au prochain avènement de Dieu (2).

La mort de Jésus, loin d'ébranler les disciples, les raffermit dans la pensée « que leur maître, prédestiné par Dieu à la fonction messianique, était ressuscité, et qu'il était prêt à revenir pour l'accomplissement de son œuvre » (3).

De la foi au Christ sort le Christ de la théologie ou de la dogmatique. On sait quelles sont, dès le début de la réflexion, les grandes solutions de ce problème essentiel, la relation de Jésus à Dieu. Jésus, un homme à qui Dieu a rendu témoignage par des miracles; Jésus, le Messie juif, devenu roi céleste; entré dans la gloire par sa passion, qui reçoit l'Esprit dans la résurrection. Jésus qui reçoit l'esprit dans le baptême; Jésus qui reçoit l'esprit lors de sa conception. Jésus, Adam céleste, Fils de Dieu; Jésus Verbe de Dieu (la notion de Messie n'ayant de sens que pour les Juifs; alors que la notion de Fils de Dieu était acceptable aux Grecs, tout en maintenant la prééminence de Dieu); toutes conceptions qui visent à exprimer le même fait

---

(1) Il y a donc, au point de départ du dogme christologique. l'autorité de l'enseignement de Jésus. Jésus lui-même se présente sous l'autorité du Dieu biblique, de Moïse et des promesses prophétiques. Il remplit un vide; il réalise une attente; il est le Messie promis à Israël. C'est sur des Juifs seulement que sa prédication pouvait agir. Elle est un réveil, une crise du Judaïsme. Ici donc l'autorité du prophète implique l'autorité de la doctrine admise dont il se réclame, l'autorité de sa personne, de sa prédication spéciale (puissance du thème messianique et de l'avènement du royaume) et de ses miracles.

(2) Il y a peu de différence entre les juifs pieux et le premier groupe des fidèles. Ceux-ci vont au temple et se soumettent aux observances communes du judaïsme, Un seul point les caractérise : le Messie est venu. (Duchesne, *Hist. anc. de l'Eglise*, 1, 15).

(3) Loisy, *Les Premières années du christianisme*. (*Rev. d'hist. et de litt. relig.*, 1920.)

— différentes sans doute à cause des habitudes d'esprit et de la théologie implicite de ceux qui les ont imaginées — entre lesquelles les fidèles ont hésité et se sont partagés. Mais on peut les ranger, quelle que soit la date à laquelle elles se sont présentées, dans un ordre de divinisation croissante, et c'est bien vers la divinisation qu'elles ont continué à se développer. Cette ascension vers Dieu, cette élévation progressive du Seigneur Jésus au dessus de l'humanité, rencontrait les ébauches d'hypostases qui abaissaient le Dieu d'Israël vers les hommes : l'Esprit de Dieu, la Sagesse, le Logos. Ainsi la vie de la foi s'exprime et s'entretient par la divinisation croissante de son objet (1).

C'est ainsi que plus tard l'opinion chrétienne ne voudra pas de la solution subordinatienne. Elle ne renoncera pas à l'unité de Dieu, mais elle n'y attachera que valeur de principe ; elle ne la sent pas, elle ne la vit pas, tandis qu'elle sent l'union du chrétien avec le Christ, d'où la tendance à affirmer la consubstantialité du Père et du Fils (2).

L'élan de la foi, entraînant les habitudes mentales et les cadres théologiques, oblige à des affirmations qui les dépassent et dont chacune sert de tremplin à une autre plus hardie. C'est comme une espèce de puissance interne, de dynamisme immanent. Elle commence par accepter et par dépasser, par rapport à Jésus, les affirmations explicites de Jésus sur lui-même. Elle ira ensuite bien au delà de ce que la foi originaire pouvait concevoir. Chaque affirmation nouvelle prend son point d'appui sur la précédente pour la dépasser. Sur chaque affirmation formulée, l'esprit travaille, et il en tire ce qu'elle impliquait. La croyance à la résurrection, issue de la foi de la communauté primitive et qui fait de Jésus le Messie céleste, se projette sur

(1) C'est ce que Guignebert appelle «Majoration» dans son livre sur *l'Evolution des Dogmes*.

(2) Voir Guignebert, *Le Dogme de la Trinité*, *Scientia*, 1919.

sa vie terrestre ; progressivement, la transfiguration, le baptême, la naissance, reculent ses débuts divins.

En même temps, la ferveur entretient l'avidité de savoir, de tout savoir ; on spécule sur le retour du Christ, sur sa date, aussi bien que sur sa personne et sa nature. Les Évangiles apocryphes, les légendes pieuses nourrissent la foi de faits et d'images. Psyché veut tout savoir d'Eros, et non point seulement quel il est.

Mais l'expansion chrétienne, partie de Juifs convertis, s'est opérée en dehors d'eux. Et, de fait, il a fallu l'esprit grec pour promouvoir le dogme christologique. Pour le Juif, la distance est infranchissable entre l'homme et Dieu et, dans la voie de la divinisation, l'homme s'arrête au prophète et au messager de Dieu. « Le développement du dogme christologique fut causé par l'état d'esprit et de culture des premiers convertis, venus de la gentilité. Ils eurent besoin de s'interpréter à eux-mêmes la nouvelle foi. » Le contact de la foi nouvelle avec le monde païen n'est pas sans avoir exercé quelque action déjà sur la théologie paulinienne (1) et sur celle du quatrième Évangile, qui sont l'une et l'autre bien au delà du cadre du judaïsme. L'hellénisation de la doctrine chrétienne s'accentue avec les Apologistes. Le développement du dogme accuse un effort de foi et d'intelligence, où s'associent les traditions religieuses et la science d'un milieu nouveau. L'esprit grec travaille sur le terrain de l'Évangile à tel point que les notions, à l'aide desquelles l'antiquité a essayé d'expliquer et de garantir l'Évangile, ont été confondues avec son contenu même.

Ainsi le milieu où se développe le dogme est souvent un milieu nouveau, affranchi des habitudes qui retenaient son développement ; une génération nouvelle, libre des préjugés de la précédente. La génialité, l'invention dogmatique d'individus privilégiés choisit et féconde de tels milieux ; ainsi l'activité

(1) Voir sur ce point Toussaint, *L'Hellénisme de saint Paul.*

spirituelle de saint Paul dans le monde hellénique. Très inégal, du reste, est le besoin dogmatique des groupes et des communautés. La théologie du judaïsme par exemple est très tardive. La Bible révèle une moins grande activité dogmatique que le Canon chrétien. Pour les juifs pieux, la Bible tout entière est dogme, sans renfermer à proprement parler de dogmes, et c'est sur les pratiques rituelles que l'unité et la stabilité du judaïsme sont fondées ; les vagues tendances dogmatiques, le culte de la Thora, la magnification progressive de Moïse, sont restés à l'état de virtualités (1).

De même le culte de Marie est en germe dans les formules, Vierge Marie, Marie toute pure, qui sont bibliques, mais qui prennent pour la piété un sens nouveau. Le dogme de l'Immaculée Conception, jadis contesté par saint Bernard et saint Anselme, par saint Bonaventure et saint Thomas, « est un des cas les plus beaux de la piété... devançant la science, éclairant la science, amenant enfin la science à ratifier les intuitions de l'amour » (2). La foi primitive en la pureté de Marie était entravée par le dogme de l'universelle rédemption qui avait pour corollaire l'universel péché, et longtemps on s'était arrêté à l'hypothèse de la sanctification avant la naissance. Le subterfuge logique de Duns Scot, l'hypothèse que la rédemption parfaite est plus que le rachat d'une faute contractée, qu'elle est préservation, a fourni à la foi commune l'échappatoire nécessaire. Elle s'est reconnue dans cette idée, qui est devenue peu à peu théologie reçue. Et contre les objections de ceux qui se réclamaient de l'ancienne règle de foi de Vincent de Lérins « *quod ubique, ubicumque, ab omnibus* », l'Église s'est précisément réclamée de la vie mystérieuse de cette croyance dans l'Église (3).

---

(1) Bousset, *Religion des Judentums*, 90.
(2) Bainvel, *Etudes*, 612-632, 5 décembre 1914.
(3) « Si, par tradition, nous entendons la transmission, pour ainsi dire matérielle, d'un dépôt inanimé, de formules toutes faites et de vérités cristalli-

De même, La Vallée-Poussin explique fort bien (1) comment le Bouddha est devenu un Dieu. Le Bouddhisme ancien orthodoxe est étranger à toute idée de Dieu ; le culte du Bouddha y est, il est vrai, de nécessité de salut. Mais les moines, professionnels de la délivrance, confiants dans le seul renoncement, n'ont pas senti le besoin de déifier leur maître. (Le Bouddhisme exclut non seulement toute idée de Dieu, mais encore d'un être quelconque dont on puisse craindre ou espérer quoi que ce soit : « Le Moi est le protecteur du Moi ; quel autre protecteur pourrait-on avoir que soi-même ? ») La croyance aux dieux du Veda avait disparu devant le panthéisme de la doctrine de l'Atman ; et même cette croyance avait pâli devant la loi naturelle de l'enchaînement des causes et des effets. « Il n'y avait pas de notion de Dieu que les disciples pussent faire descendre sur le Maître, pour en faire un médiateur. »

Mais la vieille littérature s'enrichit de données inorthodoxes : préexistence de Çakya Mouni, lutte avec Mara, culte des reliques, etc. ; depuis la fin de l'âge védique, l'Inde voit dans les dieux des maîtres de l'Ascétisme, des magiciens, des sacrificateurs, des saints. Çakya prend naturellement place parmi eux, porté à la divinité par la foi des fidèles.

* * *

Pourquoi donc des formules ? La Foi a besoin de se connaître ; le sentiment cherche son image et l'encadre dans le savoir, ne fût-ce que pour se contempler. Le dogme exprime la foi, parce qu'il en est partie intégrante ; il lui est nécessaire, il lui permet de prendre conscience de soi. Il provient de l'effort pour saisir la pensée fondamentale et les conditions, qui,

---

sées dans ces formules, nous serions bien en peine de justifier ce dogme par tradition. » BAINVEL, *art. cité*.

(1) *Bouddhisme*, 213.

du dedans, agitent la foi, pour s'expliquer cette foi et en faire l'application.

La formule est d'abord l'expression verbale des aspirations affectives. Elle répond aux exigences internes, à l'appel du salut. Elle fournit au sentiment son objet, son aliment, sa direction. Elle est comme l'image que se crée la passion, la construction de l'objet aimé, dont chaque trait est réponse à une attente, promesse de bonheur.

En même temps, elle sort du besoin de fonder au dehors, dans le monde objectif, les réalités dont le sentiment cherche à prendre conscience et les rapports d'action qui y sont inclus. C'est dire qu'elle cherche à les encadrer dans ses catégories préexistantes ou à créer pour elles des catégories acceptables, c'est dire qu'elle les mesure à la norme de la vérité. Nous venons de voir que le christianisme originaire s'organisait au sein des catégories religieuses du judaïsme, ou de l'hellénisme, lesquelles possédaient dans ces milieux pleine valeur de réalité. Nous avons vu que la magie primitive encadre ses mouvements de désir dans un mythe de la causalité. La formule dogmatique est, en partie, une assertion métaphysique, un fragment de philosophie. C'est dire suffisamment qu'à la valeur qu'elle proclame, elle cherche un point d'appui dans la réalité; elle la fonde dans la nature qu'elle dépasse, dans l'ordre et la connexion des choses, tels qu'ils sont reconnus, ou tels qu'elle s'efforce, dans sa puissance d'invention, de les faire reconnaître.

Ces deux raisons, et surtout la seconde, font que les symboles et les définitions dogmatiques sont en rapport si étroit avec l'état de l'esprit et des connaissances dans le temps et le milieu où ils ont été constitués. L'Eglise n'a point tort de vouloir nous maintenir ou nous ramener à la philosophie du Moyen Age. Et ceux qui tiennent pour la philosophie moderne sentent plus ou moins que le changement de la connaissance tend à amener un changement ou une interprétation nouvelle des formules. De là cette crise dans laquelle se débattent

toutes les religions à un moment de leur évolution; ce besoin, chez beaucoup, de distinguer entre le sens matériel de la formule, en rapport avec les idées d'autrefois, et le sens spirituel, le sens proprement religieux, c'est-à-dire acceptable à un esprit d'aujourd'hui, celui qui est en rapport avec les besoins du temps présent. De là ces appels à la réalité sous-jacente aux formules, ce refuge dans la pratique ou la Mystique. De là aussi la transformation inévitable, à mesure que la pensée et les systèmes rationnels se modifient, et aussi les formes sociales. Plus sûrement que sous le coup des arguments, les dogmes fléchissent et tombent quand les idées qu'ils représentent tombent elles-mêmes en désuétude. W. James a raison d'écrire qu'après quelques générations, l'atmosphère morale devient funeste à certaines conceptions de la divinité qui s'épanouissaient naguère.

La formule, l'expression logique se constitue ainsi sous l'influence de ces deux principes, et souvent par les inventions géniales d'individus privilégiés, qui ressentent avec une force singulière les besoins de leur groupe social et qui sont doués d'une particulière lucidité pour apercevoir une solution qui satisfasse intellectuellement et affectivement aux mouvements confus de la sentimentalité. De tels prophètes ont à la fois l'autorité de leur personne et celle de leur doctrine, qui se garantissent réciproquement, et l'une et l'autre, par leur convenance avec ce que le groupe appelle vérité.

Sous l'influence de ces principes, des systèmes fermentent qui visent à exprimer les faits primitifs. Des mythes émergent de la sentimentalité intellectuelle. Et la poursuite de formules plus précises traduit ces mythes en dogmes. C'est ici le travail de plusieurs; et derrière eux il y a l'universalité des fidèles et la recherche d'une profession de foi commune, assurée plus ou moins par une organisation ecclésiastique.

Tout se passe donc comme si une donnée primitive était saisie d'abord comme par une intuition fondamentale : la briè-

veté, la pauvreté même des premiers mots qui l'expriment ne doit pas faire illusion; car ils sont chargés de plénitude, d'ampleur, de valeur intense. Ils recouvrent beaucoup d'implicite et de virtualité. Puis de cette originelle confusion synthétique se dégagent de nombreuses affirmations, de nombreux systèmes qui prétendent à exprimer le fait primitif, qui visent à en prendre possession. Enfin, l'on confronte les résultats de cette élaboration avec la donnée primitive. Les églises méditent leurs définitions dogmatiques à travers des délibérations qui jouent le même rôle que les motifs de crédibilité dans la genèse de la foi individuelle et qui visent à refléter la foi primitive dans la théologie savante. Un jugement définitif, une solution solennelle prononce en dernier ressort.

Il n'est donc point inexact d'admettre avec quelques théologiens un développement de l'implicite à l'explicite, de l'obscur au clair, du probable au certain; ou avec d'autres une phase de la foi implicite, une phase des controverses et des hésitations, une phase de la foi ecclésiastique.

La formule est souple jusqu'aux définitions solennelles, qui lui donnent une signification arrêtée dans ses détails, et *ne varietur*. Ainsi pendant un temps elle peut s'enrichir, ou s'altérer; puis elle prétend rester immobile et conserver. Entre la formule immobile et la foi en marche les conflits éclatent; ou bien, versant un vin nouveau dans les vieilles outres, on s'efforce à l'entendre en un sens nouveau. Le développement de l'esprit et du savoir qui, à un moment, a suscité le dogme, le dépassant, l'expose à tous les retours de l'hésitation et de la critique. La théologie le défend. Après avoir essayé de rejeter et de réprimer celles des assertions du savoir séculier qui lui paraissent inconciliables avec elle, elle les accommode. La création, l'ascension du Christ, sa descente aux enfers, n'ont plus le même sens que jadis.

L'évolution, le développement du dogme peut être pris en trois sens différents (1). Il est probable que ces trois sens sont vrais et que chaque théorie trouverait, dans l'histoire des dogmes, des exemples à qui s'appliquer. L'hypothèse la plus naturelle, c'est qu'un dogme, qui est dit progresser ou se développer, a changé de sens. La divinité de Jésus-Christ n'a pas, pour le Moyen Age, le même sens que pour la première génération chrétienne. Le sens du dogme ultérieurement défini n'est plus le même que celui de la révélation primitive. On peut, du reste, dans cette hypothèse, entendre le dogme comme une construction rationnelle de valeur relative, comme une théorie qui change avec le temps; ou bien comme une expression du sentiment, symboliquement interprétée et variable avec le sentiment lui-même. Ici la notion de développement est prise au sens de changement; c'est le caractère de changement, d'altération, de transformation, qui frappe les théoriciens plus soucieux du devenir que de la permanence et de l'identité. L'idée biologique d'évolution leur fournit un exemple et un appui. La théorie entraîne à juger avec une certaine rigueur la prétention des religions à l'immutabilité. Elle dira volontiers, avec Renan, que l'histoire religieuse progresse par une série de contre-sens.

Ou bien, comme le fait par exemple Newman, on s'efforce de maintenir, sous le changement, la permanence du type primitif; on parle de croissance organique; on insiste alors sur la constance des principes directeurs, l'unité du type, sa puissance d'assimilation, sur le caractère logique du développement, sur la préexistence des développements futurs dans le noyau primitif, sous forme d'anticipation, sur la conservation des acquisitions, sur la vigueur d'affirmation qui se soutient à travers la durée. Ici l'on s'efforce de faire droit à la différence comme à l'unité, et l'on recourt à la métaphore de

(1) Voir sur ces questions Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie*.

la croissance organique, où la notion de prédétermination et de préexistence joue un rôle capital (1).

Ou bien encore c'est au progrès de l'esprit que l'on recourt pour fournir une théorie de l'identité sous le changement. Nos idées, les œuvres de l'esprit apparaissent d'abord comme confusion synthétique, comme indétermination capable de développements divers; la réflexion travaille sur ces données primitives; elle y introduit des distinctions, des définitions; elle y aperçoit des compatibilités et des incompatibilités; elle y démêle les divers développements possibles. Enfin, l'esprit revient riche de ce travail, sur la donnée primitive, pour l'y intégrer. Ici la métaphore est d'ordre spirituel et l'on traite ce qui se passe dans une multiplicité d'esprits et dans une suite d'esprits, comme ce qui se passe dans un esprit. L'esprit humain n'est plus qu'un homme, et la suite des générations et la diversité des sociétés et des groupes sociaux simultanément existants ne sont plus que la vie de cet homme éternel.

Les métaphores organiques ne s'appliquent à des états d'esprit que prises à ce degré de généralité qui se trouve convenir à peu près à tout ce qui existe. Le récent insuccès de certaines tentatives qui ont voulu verser, telles quelles, dans la sociologie ou dans l'histoire littéraire, les notions et les lois qui s'appliquent aux organismes suffiraient à nous avertir du caractère précaire de telles comparaisons. C'est bien dans la

---

(1) On pourrait ici citer HEGEL : « Le mouvement du concept est développement, par lequel développement on ne pose que ce qui se trouve déjà présent en soi. Dans la nature, c'est la vie organique qui correspond à la phase du concept. Ainsi, par exemple, la plante se développe de son germe. Ce dernier contient déjà en lui la plante entière, mais de manière idéale, et c'est pourquoi il ne faut point concevoir son développement de telle manière que les diverses parties de la plante, racine, tronc, feuilles, etc... se trouveraient déjà dans le germe, mais toutes petites. C'est l'hypothèse de l'emboîtement, dont le défaut par conséquent consiste en ce que ce qui n'est présent que de manière idéale est conçu comme étant déjà existant. Ce qu'il y a au contraire de juste dans cette hypothèse, c'est le fait que le concept au cours de son processus reste en lui-même et que par ce processus rien de nouveau n'est posé en ce qui concerne le contenu, mais que seule une modification de la forme se trouve produite. » (*Werke*, VI, p. 137.)

vie spirituelle qu'il faut chercher les lois des êtres spirituels; à condition de la prendre dans toute son ampleur. La construction et le progrès du dogme expriment non seulement l'esprit, mais aussi les passions, les coutumes, les institutions des communautés; la théorie de la satisfaction d'Anselme a un caractère juridique et n'est possible qu'à un certain moment de l'histoire du droit. Les formules juridiques fournissent volontiers une représentation claire de l'organisation du gouvernement divin. Le développement du dogme, ce n'est pas seulement le développement d'un dogme, c'est le développement d'une dogmatique dont toutes les parties sont en rapport; c'est la maturation d'une œuvre d'ensemble où tout progrès, toute retouche de détail, retentissent sur l'ensemble (1). C'est l'obligation de rechercher, dans le cabinet du savant, dans l'oratoire des fidèles, dans le tumulte des conciles, des idées nouvelles propres à compléter et à expliquer les anciennes.

Bien entendu, même lorsqu'il s'accomplit dans l'esprit d'un sujet particulier, le développement d'un thème, d'une idée, n'est point simplement passage de l'implicite à l'explicite; un tel mode de développement, au sens étymologique du mot, n'est qu'un cas particulier; la pensée progresse le plus souvent par adjonction, par complication, par contamination, en allant chercher hors d'un cercle d'idées de quoi l'enrichir; elle est synthétique aussi bien qu'analytique, et l'analyse progresse

(1) On peut utilement rappeler l'exposé synthétique de Dorner, *Grundriss der Dogmengeschichte*, 1893. La première forme de philosophie chrétienne est suscitée par le gnosticisme et par les nécessités de l'Apologie. Elle a moins pour objet de fixer des dogmes particuliers que de présenter un système achevé; par exemple, l'œuvre d'Origène. A la seconde étape, c'est l'Église qui entre en scène, et, tranchant la question, consacre successivement par son autorité un certain nombre de dogmes; après quoi on tente de rassembler les dogmes en un tout et d'en faire un système cohérent, l'Église demeurant la haute autorité dogmatique. Enfin, les dogmes ayant été fixés dans leurs grandes lignes et approuvés par l'Église, le moyen âge constitue des sommes théologiques. Plus tard, le protestantisme, tout en établissant des confessions de foi, croira comprendre l'esprit originaire du christianisme et revenir au christianisme d'avant la théologie.

non point par un simple déroulement des synthèses primordiales, mais le plus souvent par l'intervention de synthèses nouvelles. Souvent aussi un épisode, un moment du développement, prend valeur propre et progresse pour soi et par soi. La courbe s'infléchit, une série nouvelle commence : ainsi l'artiste se trouve inventer à mesure, en prenant appui sur ce qu'il a déjà fait; ainsi une idée d'à-côté se trouve dominer la conscience, un courant secondaire se trouve l'envahir. Et cela est bien plus vrai encore lorsque l'esprit qui travaille sur le dogme n'est pas l'esprit peu mobile d'un individu particulier, mais l'esprit très changeant d'individus qui se succèdent, où les idées changent par cela seul qu'elles passent d'esprit à esprit, et l'esprit très varié d'individus et de groupes différents, où les idées communes prennent une qualification particulière, où se forment des idées particulières qui se reversent au fond commun. C'est pourquoi le dogme dévore ses créateurs; c'est pourquoi les théologiens tombent tour à tour sous le coup de décisions dogmatiques, dont ils ont eux-mêmes posé les bases. C'est pourquoi la nouveauté la plus vive se rencontre dans l'histoire des dogmatiques, à côté de la conservation opiniâtre. C'est pourquoi le développement ne s'inscrit pas seulement comme progrès, mais est aussi bien, à certains moments, réaction, réforme, transvaluation des valeurs. Après l'ascension éclatante, la période d'état et de domination plus ou moins tranquille. Puís l'inévitable déclin, le crépuscule des dieux. Les dogmes n'expriment plus l'esprit du temps. La science et la philosophie ont orienté autrement les esprits. Ils tombent en désuétude ou sont battus en brèche. Les Eglises les défendent à coup d'apologétique, les accommodent à l'esprit nouveau ou les maintiennent fièrement avec une apparence d'immutabilité dans un univers spirituel où ils ne s'ajustent plus. La virtuosité des théologiens et des fidèles s'exerce sur ces thèmes périlleux. A vrai dire la foi a toujours connu le péril, qui est de son essence. Mais suivant les temps elle le

court joyeusement avec la certitude de la victoire, ou bien avec une morne inquiétude.

* * *

La Foi divinise son objet et tend, nous l'avons dit, à le diviniser davantage. On peut distinguer plusieurs procédés qui concourent à cette « majoration », à cette divinisation croissante.

D'abord une sorte de dynamisme interne. Les affirmations se succèdent, toujours plus audacieuses, expression d'un sentiment qui se nourrit de soi-même, qui se développe, qui s'exalte et s'excite par sa durée même; période d'établissement avant d'arriver à la période d'état ou de déclin. La foi s'enivre de ses propres offrandes et de ses exaltations multipliées.

Le travail logique sur les formules déjà posées. On en tire les conséquences, qui souvent vont fort loin; on les rattache aux autres parties de la dogmatique ébauchée. Les différents dogmes réagissent les uns sur les autres.

Le passage d'un thème en des groupes différents, ou des générations successives, qui, n'étant point arrêtées par les mêmes scrupules dogmatiques, par les mêmes préjugés, restitue à la communauté le dogme agrandi. C'est ce qui est arrivé pour le Christ, devenu le Logos des Grecs, et dont la grandeur était préparée au sein même de la société juive par Barnabé et par Paul, qui ne pensaient pas en juifs stricts. La diversité des groupes sociaux, la variété individuelle, la discontinuité des groupes sociaux élargissent le dogme, l'altèrent et l'agrandissent.

On pourrait peut-être distinguer dans la formation du dogme le rôle des différentes classes religieuses; la foi des simples, alternativement exigeante, impérieuse, majorante

d'abord, et conservatrice; la foi des doctes, ratiocinante, systématique, en quête de précision, ouverte à l'outrance des systèmes, à l'ivresse dogmatique; la foi moyenne, avec ses timidités, ses réserves, son souci d'équilibre.

***

Le dogme réagit sur la Foi. Le sentiment s'excite en présence des signes sensibles qui l'expriment. Le sentiment s'excite en présence des images et des notions que la pensée lui fournit. Le dogme est chargé de puissance affective. Il est un moyen nouveau pour faire jaillir une source d'espérance, de consolation, d'exaltation. Il tient la Foi en éveil par le langage abstrait dont il revêt ses ardentes aspirations.

Le dogme n'est pas connaissance pure; il est langage d'action, maintien des valeurs. Pas plus que l'action, le rite n'est action pure ou sentiment aveugle. Des dogmes comme la Rédemption, le Péché originel, traduisent les oppositions, les contrastes, le tragique de la vie intérieure. Le Médiateur est celui qui apporte le salut.

Le dogme, qui a la durée des formules et des systèmes, maintient les sentiments et leur fournit un point de repère et un point de départ durables.

Parfois même, par sa sécheresse rigoureuse et sa froide abstraction, il avive la piété.

***

Le dogme se constitue au sein des hérésies, dans cette prolifération de thèses et de doctrines spéculatives dont la foi travaille les esprits. Il se pose en s'opposant. Il est

issu du même besoin; les hérésies n'éclatent que sur les points où le dogme est en travail. Vacant a raison de dire que les hérésies naissent des questions que soulève la marche du dogme (1); et Duchesne qu'à l'orthodoxie des Conciles, les théologiens ont travaillé, d'abord en produisant des hérésies, puis en les réprimant. Par exemple, le symbole de Nicée a été rédigé contre les Ariens. Arius oblige la doctrine du Logos à s'affirmer et à s'uniformiser. L'Église écarte à la fois l'interprétation sabellienne et l'arienne. Pour réfuter Apollinaire, on se préoccupe avant tout de prouver que Jésus n'aurait pas accompli entièrement l'œuvre de la Rédemption, s'il n'avait pris une âme raisonnable, et que cette âme ne mettait en péril ni l'unité, ni la sainteté du Verbe Incarné. L'Église définit contre les Gnostiques, niant l'humanité de Jésus-Christ, contre Eutychès, contre le Nestorianisme. C'est ainsi que se constitue, entre des excès opposés, le dogme, expression intellectuelle d'un besoin profond de la conscience chrétienne, désireuse de trouver à la fois dans son Christ l'homme et Dieu.

Ainsi les principaux dogmes des orthodoxies ne trouvent leur formule définitive que dans les contestations et les disputes. Juste est le mot de Newman qu'aucune doctrine n'est définie avant d'avoir été violée.

Des théories très différentes, souvent même opposées, naissent en même temps dans différents esprits et continuent ensuite à coexister dans la communauté, jusqu'à ce qu'un *Credo* dogmatique, artificiellement rédigé, élimine les contradictions. C'est la tâche des Églises de faire un choix et d'établir des compromis.

Cette tendance est particulièrement manifeste dans l'Église romaine. Elle pousse à l'extrême l'esprit d'équilibre, le besoin de penser à l'extrême les notions antithétiques, de les maintenir face à face, de ne rien laisser perdre de la foi, quitte à

---

(1) II, 309.

admettre la contradiction et à se réfugier dans le mystère (1).

Le travail théologique est aux prises avec les exigences contradictoires de la Foi. La formule, où s'harmonisent les antinomies, sort de débats passionnés. Une autorité prononce, qui ne veut rien laisser échapper de la réalité religieuse. Par exemple, elle construit le Christ de telle façon que l'homme y soit tout entier, et Dieu aussi, anathématisant à la fois ceux qui le rapprochent ou l'éloignent trop de l'homme. Les dogmes de la consubstantialité et des deux natures font droit simultanément à la réalité de l'histoire évangélique et à la doctrine du Logos.

Le catholicisme se développe selon deux principes, l'un de sauvage luxuriance, d'expansion spontanée, de foisonnement de formes, de variation en toute direction; l'autre, d'ordre, de contrainte, d'unification. Le second est souvent en conflit avec le premier, souvent submergé par sa tâche, toujours plus ou moins en arrière.

* * *

Le dogme accentue le caractère mystérieux du Mythe. Le Mythe et aussi les formules élémentaires laissent dans l'esprit une impression confuse de mystère, une sorte d'émoi ténébreux, par la plénitude vague de leur contenu, par l'étrangeté de leur arrangement, par la discordance de l'expression et de l'intention. Le Mystère dogmatique est incompatibilité logique.

(1) « L'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante, entre les conclusions extrêmes que l'on peut tirer des données qu'elle a en dépôt. Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition. Elle s'est refusée à enfermer l'ordre réel des choses religieuses dans l'ordre rationel de nos conceptions. » (Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 187.)

Sur le plan de la spéculation, le Mythe, devenu dogme, devient contradiction et mystère. Les exigences contradictoires de la Foi et de la dialectique aboutissent à la promulgation de notions inconciliables, mais confondues dans un même acte de foi. Les thèmes dogmatiques, passant à travers les groupes religieux et les écoles religieuses, s'y compliquent de notions étrangères et de sens contradictoires. La politique de l'Église vient ensuite tout prendre et tout concilier. Les progrès de la théologie accusent donc l'inintelligibilité du dogme, et d'autant plus que se constitue la notion laïque, scientifique de l'intelligibilité. Nous avons étudié le conflit à propos de saint Thomas et de l'Aristotélisme. Nous avons vu que le recours à l' « extrinsécisme » est, dans ce cas, la solution du problème de la raison et de la foi.

Ainsi les premiers dogmes, sortant du nimbe d'étrangeté familière, de l'éblouissement confus, du polymorphisme protéiforme qui enveloppent les débuts de la pensée religieuse, baignent d'abord dans une sorte d'intelligibilité courante. Certaines formules, comme celle du Logos, sont parfaitement intelligibles à une époque et à un milieu. Le Mystère apparaît quand on fait converger plusieurs modes et plusieurs plans de pensée différents, dont l'incompatibilité éclate un jour; quand on veut retrouver, sous la précision, l'unité, la simplicité logique, la multiplicité, la richesse vague de la pensée prélogique; quand on veut, par exemple, pour ne rien laisser perdre de la foi, réunir dans le même être la notion juive de Iahveh et la notion grecque du Logos, fondre ensemble le Dieu biblique, incapable d'hypostases, et le Premier néoplatonicien, créateur d'hypostases.

Mais la contradiction n'est pas aperçue d'abord. La théodicée des Néoplatoniciens, au-dessus de l'expérience et de la pensée strictement logique, admettait, encourageait la contradiction et la confusion. La « Raison illuminée des Pères » est l'organe mystérieux de l'intelligibilité du mystère.

Et quand elle confesse qu'elle ne peut éclairer le Mystère, la théologie prétend tout au moins montrer qu'il n'est pas contraire à la raison, qu'on en peut trouver des confirmations dans la nature, que le rapport des mystères entre eux et leur rapport avec la fin dernière de l'homme, leur confèrent une espèce d'intelligibilité, en même temps que leur transcendance les soustrait à la contradiction : « Les affirmations trinitaires ne se rapportant pas à des notions claires et adéquates à l'essence et aux personnes divines, ne créent pas dans notre esprit un conflit évident comme le heurt de deux idées claires. »

* * *

La puissance administrative et sacerdotale assure la règle de la foi. L'Unité de l'Église s'exprime dans le *Credo*, qui assure l'unité de Foi. D'où l'intérêt ecclésiastique sous l'intérêt religieux ; d'où le conservatisme qui, par l'autorité et l'immobilité, assure la sécurité. L'homogénéité du *Credo* donne au groupe le sentiment de soi. La concentration dans les mêmes mains des fonctions administratives, du droit de surveiller la doctrine et les mœurs, du soin d'enseigner la foi, du privilège de disposer de la force des rites (1), confère au dogme un caractère largement social qui reflète tous les aspects, qui exprime toutes les tendances de la société religieuse. En même temps que la science du théologien, l'inspiration de la sainteté et les combinaisons de la politique y concourent (2).

Ainsi, assuré sur l'Église, le dogme se propose à la foi des fidèles.

---

(1) Nous avons parlé plus haut des rites et des mythes ; il est inutile de nous répéter à propos des dogmes. Certaines formules cérémonielles concourent à la formation et au maintien des dogmes. Par exemple, on a bien montré, pour le dogme de la Trinité, le rôle de la liturgie du baptême.

(2) Le dogme de l'infaillibilité, par exemple, en même temps qu'il parfait l'économie ecclésiastique, venant à son heure dans le développement de l'Église, est une réaction de défense contre les attaques du siècle et la ruine progressive de la puissance temporelle.

OUVRAGES CITÉS

ABELLY. — Saint Vincent de Paul, Paris, 1839.
ABRAVANEL. — Liber de capite fidei, Amstelodami, 1638.
American Journal of Psychology, Baltimore, 1887 et suiv.
AMIEL. — Journal intime (8e éd.), Genève, 1901.
— Fragments *(Revue de Genève)*, Sept. 1921.
ANDLER. — L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le Luthéranisme, *Revue de Métaphysique*, 1918.
ANDREE. — Ethnographische Parallelen, Leipzig, 1883.
ANESAKI. — Quelques pages de l'histoire religieuse du Japon, Paris, 1921.
Année sociologique. — Tomes VI et IX, Paris, 1901-1902 ; 1905-1906.
ANTOINE. — Théologie universelle, Paris, 1737.
ARRÉAT. — Le sentiment religieux en France, Paris, 1903.
ASTIÉ. — Encyclopédie des Sciences religieuses, (Article VINET).
SAINT AUGUSTIN. — Opera, Paris, 1836.
BAINVEL. — La foi et l'acte de foi, Paris, 1908.
— *Etudes publiées par les P.P. de la Compagnie de Jésus*, 5 décembre, 1914.
— *Revue d'Apologétique*, Paris, 1908.
— La vie intime du catholique, *Revue de philosophie*, Paris 1913.
BARRÈS. — La colline inspirée, Paris, 1913.
BARTH. — Der Himmel in der Gedankenwelt 10 und 11 jähriger Kinder, *Monatsblätter für der evangelischen Religionsunterricht*, 1911.
BATIFFOL. — La conversion d'un évêque, *Le Correspondant*, 1920.
— Etudes d'histoire et de théologie positive, Paris, 1902 et 1905.
— Le catholicisme de saint Augustin, Paris, 1920.
L'Église naissante et le catholicisme, Paris, 1909.
— Etudes de liturgie, Paris, 1919.
— Leçons sur la Messe, Paris, 1919.
— Études, Paris, 1920.
BAYLE. — Œuvres diverses, La Haye, 1727.
BECHTEREW. — La Suggestion, Paris, 1910.
BELLARMIN. — Disputationes de controversiis christianæ fidei, Lugduni.
BENEZECH. — Un appel de Dieu, *Journal de Psychologie*, 1907.
BENSON. — Confession d'un converti, Paris, 1913.

BERGUER. — *Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse, Arch. de Psych.* 1914.
DOM BESSE. — *Revue de philosophie*, 1913.
BIEL. — Collectorium ex Occamo, Tübingen, 1512.
Cardinal BILLOT. — *De Virtutibus infusis*, 2e édition, Romæ, 1905.
BLOY (Léon). — Le désespéré, Paris, 1901.
BLANCHET. — Campanella, Paris, 1920.
— Le Pari de Pascal, *Revue de Métaphysique*, 1919.
BÖHMER. — Luther, Leipzig, 1913.
Mme de BOIGNE. — Mémoires, Paris, 1907.
BOIS. — Le Réveil au pays de Galles, Toulouse, 1906.
SAINT-BONAVENTURE. — Opera omnia, Ad claras aquas, 1882 et suiv.
Ch. BOST. — Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc, Paris, 1912.
— *Revue historique*, 1912.
BOUCHÉ-LECLERCQ. — La divination dans l'Antiquité, Paris, 1879.
— L'intolérance religieuse et la politique, Paris, 1911.
BOUSSET. — Religion des Judentums, Berlin, 1903.
— Kyrios Christos, Göttingen, 1913.
— Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907.
— Die jüdische Apokalyptik, Berlin, 1903.
— Wesen der Religion, Halle, 1903.
BOUTROUX. — Science et religion, Paris, 1908.
— *Bulletin de la Société de philosophie*, Paris, 1906.
R. P. BOUVIER. — *Recherches de Sciences religieuses*, Paris, 1912.
BOVET. — La Glossolalie, *Revue d'Histoire des Religions*, 1901.
BOYER. — L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin, Paris, 1921.
— Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin, Paris, 1921.
BRÉMONT. — Histoire littéraire du Sentiment religieux, Paris, 1916 et suiv.
BRICOUT. — Où en est l'histoire des religions ? Paris, 1911.
BROU. — *Revue de philosophie*, 1913.
BRUGER. — Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte, 1854.
BRUNETIÈRE. — Cinq lettres sur Ernest Renan, Paris, 1904.
DOM CABROL. — Les origines liturgiques, Paris, 1906.
CALVIN. — Opera quæ supersunt omnia, Corpus reformatorum, T. XXIX et suiv.
CARRA DE VAUX. — Gazali, Paris, 1900.
CARRÉ DE MONTGERON. — La vérité des miracles, s.l. 1737.
Catéchisme évangélique, Montbéliard, 1818.
CAZAMIAN. — L'intuition panthéiste chez les romantiques anglais, *Revue germanique*, 1908.
CHAMBERLAIN. — New Religions among the North American Indians. *American Journal of religious Psych.* 1913.
CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. — Manuel d'histoire des religions, Paris, 1904.
CHÉREL. — Fénelon au XVIIIe siècle, Paris, 1915.

Dr CHEYNE. — The english Malady, 1735.
CICÉRON. — De divinatione, Paris, 1892.
CLAUDEL. — *Revue de la jeunesse*, 10 oct. 1913.
SAINT-CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — Opera, Oxonii, 1869.
CLÉRISSAC. — Le mystère de l'Eglise, Paris, 1920.
COE. — The Spiritual Life, New-York, 1900.
— Psychology of religion, Chicago, 1916. (Abondante bibliographie méthodique de psychologie religieuse.)
BENJAMIN CONSTANT. — Journal Intime, Paris, 1895.
CRISTIANI. — Luther au couvent, *Revue des questions historiques*, 1910.
— Du luthéranisme au protestantisme, Paris, 1911.
B. CROCE. — Critique de moi-même, *Revue de métaphysique*, 1919.
CUMONT. — Les religions orientales, 2e éd., Paris, 1909.
CRAWLEY. — Mystic Rose, Londres, 1902.
DAREMBERG et SAGLIO. — Dictionnaire des Antiquités, Paris, 1875 et suiv.
DAVENPORT. — Primitive traits in religious Revivals, New-York, 1905.
DAVID. — Le modernisme bouddhiste, Paris, 1911.
DAVY. — L'explication sociologique en psychologie, *Journal de psychologie*, 1920.
H. DELACROIX. — Les grands mystiques chrétiens, Paris, 1908.
— Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle, Paris, 1900.
— Note sur Christianisme et Mysticisme, *Revue de métaphysique*, XVI.
— Mysticisme et religion, *Scientia*, 1907.
— Autour d'une mystique moderne, *Arch. de psych.*, 1915.
— Les états extatiques d'Amiel, *Vers l'Unité*, Genève, 1921.
— De l'Automatisme dans l'imitation, *J. de Psych.*, 1921.
— Sören Kirkegaard, *Revue de Métaphysique*, VIII.
DELBOS. — La philosophie française, Paris, 1919.
DENIFLE. — Luther und das Lutherthum, 2te Aufl. Mainz, 1904.
DEVAUX et LOGRE. — Les anxieux, Paris, 1916.
Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1903 et suiv.
DIDEROT. — Œuvres, Paris, 1875.
DILTHEY. — *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *V.*
DORNER. — Grundriss der Dogmengeschichte, 1893.
DOUTTÉ. — Merrakech, Paris, 1904.
DUCHESNE. — Histoire ancienne de l'Eglise, Paris, 1906.
— Origines du culte chrétien, Paris, 1899.
DUGAS. — Dépersonnalisation, Paris, 1911.
DUGUET. — Traité des principes de la Foi, Paris, 1737.
DUMAS. — Psychologie de deux Messies, Paris, 1905.
DUNS SCOT. — Opera omnia, Paris, 1894.
DUPIN. — Les origines des controverses trinitaires. *Revue d'histoire et de litt. religieuses, II.*
DURKHEIM. — Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912.
DUTILLEUL. — Convertis et apostats, *Études*, 1910.
EISENHOFER. — Handbuch der Katholischen Liturgik, Freiburg in B., 1922.

ELIZALDE. — Forma veræ religionis, Naples, 1662.
EMERSON. — Autobiographie, trad. franc., Paris, 1920.
ERMAN. — Die Aegyptische Religion, Berlin, 1905.
ERNST. — Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche, Mainz, 1901.
EUSÈBE. — Histoire ecclésiastique, Paris, 1905.
FALRET. — Folie raisonnante, *Annales médicopsychologiques*, 1866.
FARNELL. — The evolution of religion, Londres, 1905.
DE FAYE. — Gnostiques et Gnosticisme, Paris, 1913.
FÉNELON. — Œuvres, Lyon, Paris, 1848.
— Maximes des Saints (Édition critique de CHÉREL), Paris, 1915.
DOM FESTUGIÈRE. — La liturgie, *Revue de philosophie*, 1913.
FICKER. — Luther, Leipzig, 1908.
FLOURNOY. — Des Indes à la planète Mars, Paris et Genève, 1900.
— Une mystique moderne, *Archives de psychologie*, 1915.
J. G. FRAZER. — The golden Bough, 3e éd., Londres, 1906.
FRIEDLANDER. — Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums, 1905.
GARDEIL. — Le donné révélé et la théologie, Paris, 1912.
— La Crédibilité et l'Apologétique, Paris, 1908.
GASPARRI. — Tractatus canonicus de sanctissima Eucharistia, Paris, 1897.
GAUDEFROY DEMOMBYNES. — Les institutions musulmanes, Paris, 1921.
VAN GENNEP. — Les rites de passage, Paris, 1909.
GHÉON. — Témoignage d'un Converti, Paris, 1920.
GILSON. — Etudes de philosophie médiévale, Strasbourg, 1921.
GIRARD. — Le sentiment religieux en Grèce, Paris, 1869.
GIRGENSOHN. — Die Religion, Leipzig, 1903.
GOGUEL. — L'Eucharistie, Paris, 1910.
GOLDZIHER. — Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910.
THYRSE-GONZALÈS. — De infaillibilitate romani pontificis, Romæ, 1685.
— Manuductio ad conversionem mahometanorun, Dillingen, 1689.
GOURDON. — Essai sur la conversion de saint Augustin, Cahors, 1900.
GRAETZ. — Geschichte der Juden, Leipzig, 1875.
DE GRANDMAISON. — Etudes des Pères de la Compagnie de Jésus, Paris, 1919.
GRATRY. — Pages choisies, Paris, 1908.
GRISAR. — Luther, Freiburg in B., 1911.
GRUPPE. — Griechische Mythologie, München, 1906.
GUIGNEBERT. — L'Evolution des dogmes, Paris, 1910.
— Le Dogme de la Trinité, Scientia, 1919.
— Le Christianisme antique, Paris, 1921.
GUNKEL. — Die Wirkungen des heiligen Geistes, Göttingen, 1888.
HAERTER. — Exposition de la doctrine de Luther, Paris, 1901.
HALÉVY. — Le peuple anglais, Paris 1912.
— La naissance du méthodisme en Angleterre, *Revue de Paris*, 1906.
HARNACK. — Dogmengeschichte, Freiburg, 1894 et suiv.

HARNACK. — Mission und Ausbreitung, Leipzig, 1902.
— Wesen des Christenthums, Leipzig, 1908.
HÉBERT. — Le sentiment et la connaissance religieuse, *Ann. de phil. chrétienne*, 1906.
— L'Évolution de la Foi catholique, Paris, 1905.
— Le Divin, Paris, 1907.
HEGEL. — Werke, Berlin, 1832.
HEITZ. — Essai historique sur les rapports de la raison et de la foi, Paris, 1909.
HENKE. — The Gift of tongues, *Am. journ. of Theol*, 1905.
HENNEBOIS. — Pierre Laporte et le prophétisme cévenol, Genève, 1881.
P. HILAIRE. — *Etudes franciscaines*, 1908.
HOLLAZ. — Examen théologique, 1763.
HOUDAS. — L'Islamisme, 1904.
HOUTIN. — Le Père Hyacinthe dans l'Église romaine, Paris, 1921.
HUBERT et MAUSS. — Mélanges d'histoire des religions, Paris, 1909.
HUGUES. — Mémoires d'Antoine Court, Toulouse, 1883.
— Histoire des Camisards, Alais, 1819.
HUGUES DE SAINT-VICTOR. — Opera, (Migne T. 175-177).
HUYSMANS. — La Cathédrale, Paris, 1906.
— En route, Paris.
— Pages catholiques, Paris.
— Préface du petit Catéchisme liturgique de l'abbé Dutillet, Paris.
W. JAMES. — Les variétés de l'expérience religieuse, Paris, 1906.
Pierre JANET. — Les médications psychologiques, Paris, 1919.
SAINT-JEAN CHRYSOSTOME. — Opera omnia, Paris, 1858.
JOUFFROY. — Nouveaux Mélanges, Paris, 1842.
JÜNGST. — Kultus und Geschichts-religion, 1901.
KAFTAN. — Die Verpflichtung auf das Bekenntniss in der evangelischen Kirche, 1893.
KAISER. — Pierre Abélard critique, Fribourg (Suisse), 1901.
KANT. — Sämmtliche Werke, Leipzig, 1867.
KARPPE. — Le Zohar, Paris, 1901.
KIRKEGAARD. — Angriff auf die Christenheit, Stuttgart, 1895.
KOHLER. — Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums, Leipzig, 1910.
Sophie KOWALEWSKI. — Souvenirs d'enfance, Paris, 1904.
KUBEL. — Uber den Unterschied der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie; 1893.
LABERTHONNIÈRE. — Philosophie religieuse, Paris, s. d.
De LABRIOLLE. — La crise montaniste, Paris, 1913.
LALANDE. — Vocabulaire de philosophie, Paris.
Maurice LAMBERT. — Journal (hors commerce), Neuchâtel, 1919.
LA VALLÉE POUSSIN. — Bouddhisme, Paris, 1910.
LÉGER. — La jeunesse de Wesley, Paris, 1910.
LEIBNIZ. — Œuvres, Berlin, 1875 et suivantes.
B. LEROY. — Confession d'un incroyant, Paris, 1913.

LE ROY. — Dogme et critique, Paris, 1907.
Elisabeth LESEUR. — Journal et Pensées de chaque jour, Paris, 1920.
LEUBA. — Psychologie des phénomènes religieux, Paris, 1914.
LIVET. — *Journal de psychologie*, 1921.
LOISY. — Choses passées, Paris, 1913.
— Autour d'un petit livre, Paris, 1904.
— Les premières années du christianisme (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1920).
— L'Evangile et l'Eglise (4e éd.), Paris, 1908.
— Mystères païens et Mystère chrétien, Paris, 1919.
— Le Sacrifice, Paris, 1920.
— L'Epître aux Galates, Paris, 1916.
— La Religion d'Israël (2e éd.), Paris, 1908.
LOISY. — La religion, Paris, 1917.
— La discipline intellectuelle, Paris, 1919.
LOMBARD. — La glossolalie, Paris, 1910.
LOOFS. — Dogmengeschichte, Halle, 1893.
LUTHER. — Werke, Weimar, 1883.
LUTOSLAWSKI. — Congrès de Genève, 1910.
MACDONALD. — The religious Attitude and Life in Islam, Chicago, 1909.
MAÏMONIDE. — Guide des Égarés, 1856-66.
MAINAGE. — Introduction à la psychologie des convertis, Paris, 1913.
— Les témoins du renouveau catholique, Paris, 1920.
— Psychologie de la conversion, Paris, 1919.
MALEBRANCHE. — Méditations chrétiennes, Paris, 1842.
MANDONNET. — Siger de Brabant, Louvain, 1911.
MARÉCHAL. — La jeunesse de Lamennais, Paris, 1913.
P. MARÉCHAL. — Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne, *Revue de philosophie*, 1912.
R.-P. NAVATEL. — Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, Paris, 1921.
MARRETT. — Threshold of Religion, Londres, 1905.
MASSIS. — Ernest Psichari, Paris, 1920.
P.-M. MASSON. — La religion de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1916.
MAUSS. — La prière (hors commerce), Paris, s. d.
MÉNÉGOZ. — Publications diverses, Paris, 1900.
STUART-MILL. — Essais sur la religion, Paris, 1901.
MISSON. — Théâtre sacré des Cévennes, Londres, 1707.
MOHLER. — Symbolik, Mainz, 1843.
MONTET. — De l'état présent et de l'avenir de l'Islam, Paris, 1911.
— L'Islam, Paris, 1921.
MÖRET. — Le rituel du culte divin, Paris, 1902.
— Rois et dieux, Paris, 1911.
A.-V. MULLER. — Luthers theologische Quellen, Giessen, 1912.
MURISIER. — Les maladies du sentiment religieux, Paris, 1901.
NEWMAN. — Apologia, Paris, 1868.
— Grammaire de l'assentiment, Paris, 1907.
NICHOLSON. — The Mystics of Islam, Londres, 1914.
NICOLE. — Les Imaginaires, Liége, 1657.

NIETZSCHE. — Sämtliche Werke, Leipzig, 1894 et suiv.
OLDENBERG. — La Religion du Bouddha, Paris, 1903.
PÈGUES. — Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin (t. IX et X ; Paris, 1914 et 1915).
PFISTER. — Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie, Leipzig, 1912.
PHILON. — Opera, Londres, 1742.
PORTALIÉ. — Article Augustin, Dictionnaire de théologie catholique, tome I.
PRATT. — The religious Consciousness, New-York, 1920.
PROUDHON. — Correspondance, Paris, 1875.
Ernest PSICHARI. — Le voyage du Centurion, Paris, 1919.
— Les voix qui crient dans le désert, Paris, 1920.
PUECH. — Les apologistes grecs, Paris, 1912.
RAMBERT. — Vinet.
REITZENSTEIN. — Poimandres, Leipzig, 1904.
— Die hellenistischen Mysterienreligion, 1910.
RENAN. – Souvenirs d'enfance et de jeunesse, Paris, s. d.
— Fragments intimes et romanesques, Paris, 1914.
— Lettres intimes, Paris, 1896.
— Cahiers de jeunesse, Paris, 1906.
— Nouveaux cahiers de jeunesse, Paris, 1907.
— Lettres du séminaire, Paris, 1902.
— Ma sœur Henriette, Paris, s. d.
— Patrice, Paris, 1908.
— Un opuscule inédit, *Revue de Paris*, 1920.
RENOUVIER. — Nouvelle monadologie, Paris, 1899.
— Manuel de philosophie ancienne, Paris, 1844.
RETTÉ. — Du diable à Dieu, Paris, 1907.
J.-P. RICHTER. — Werke, Berlin, s.d.
W. RILEY. — Le génie américain, Paris, 1921.
RIMSKY KORSAKOV. — Ma vie musicale.
RIVIÈRE. — La Théodicée de Fénelon, *Ann. de philosophie chrétienne*, 1908.
ROHDE. — Psyché, Freiburg, in-B. 1894.
ROSSI. — Les suggestionneurs et la foule, Paris, 1904.
ROUSSEAU. — Œuvres complètes, Paris, 1820.
ROUSSELOT. — Recherches de sciences religieuses, Paris, 1910 et 1913.
A. SABATIER. — Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, Paris, 1904.
P. SABATIER. — L'expérience religieuse et le protestantisme, *Annales de philosophie chrétienne*, 1908 et 1909.
— Les modernistes, Paris, 1912.
SAGERET. — Les grands convertis, Paris, 1906.
SCHEEL. — Dokumente zu Luthers Entwickelung, 1902.
SCHERER. — Mélanges de littérature religieuse, Paris, 1860.
SOHM. — Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912.
G. SOREL. — L'utilité du pragmatisme, Paris, 1921.

Schreiner. — Der Kalam in der jüdischen Literatur, Berlin, 1895.
Starbuck. — The Psychology of Religion, Londres, 1899.
Stendhal. — De l'amour (Michel-Lévy) Paris, 1853.
— Le rouge et le noir (Michel-Lévy), Paris, 1853.
Van Steenberghe. — Autour d'une controverse mystique, Paris, 1920.
J. Sully. — Études sur l'enfance, Paris, 1908.
Taine. — Correspondance, Paris, 1902 et suiv.
Tawney. — *Psych. Bulletin* 15 octobre 1905.
Sainte-Thérèse. — Traduction nouvelle, Paris, 1907.
Saint Thomas. — Opera omnia, Rome, 1882.
Tiele. — Einleitung in die Religionswissenschaft, Gotha, 1899.
Toussaint. — L'hellénisme de saint Paul, Paris, 1921.
Thureau-Dangin. — Renaissance catholique en Angleterre, Paris, 1896.
Troeltsch. — Protestantisches Kirchentum, Leipzig, 1909.
Tyrrel. — Le christianisme à la croisée des chemins, Paris, 1911.
— De Charybde en Scylla, Paris, 1910.
Underhill. — Mysticism, Londres, 1911.
— The Mystic Way, Londres, 1913.
Urbain. — Revue d'histoire religieuse, 1895.
Vacant. — Etudes théologiques, Paris, 1885.
Vauvenargues. — Œuvres, Paris, 1857.
Vigourel. — *Revue d'apologétique*, Paris, 1915.
Vinet. — Etudes sur Pascal, Paris, s. d.
Visscher. — Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, 1911.
Volz. — Der Geist Gottes, 1914.
R. Wagner — Ma vie (trad. franc.), Paris, 1911.
Webster. — Primitive secret societies 1897.
Wells. — Dieu, l'invisible Roi, Paris, 1920.
— Les amis passionnés, Paris, 1920.
Wendland. — Die hellenistische römische Kultur, Tübingen, 1912.
— Die Urchristlichen Literaturformen, Tübingen, 1913.

TABLE DES MATIERES

LIVRE III



Paris. — Les Presses Universitaires de France.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain, PARIS (6e)

ARRÉAT (L.). **Le sentiment religieux en France.** 1 vol. in-16... 3 50

BONET-MAURY (G.), correspondant de l'Institut. **L'unité morale des religions.** 1 vol. in-16 .... 3 50

CYON (E. de). **Dieu et science.** *Essai de psychologie des sciences.* 2e éd., 1 vol. in-8°.......... 10 50

DELACROIX (H.). **Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.** 1 vol. in-8°.......... 7 »

DELVOLVÉ (J.), professeur à l'Université de Montpellier. **Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle.** 1 vol. in-8°.......... 10 50

DUGAS (L.), agrégé de philosophie, docteur ès lettres. **Penseurs libres et liberté de pensée.** 1 vol. in-16......... 3 50

DURKHEIM (E.), professeur à la Sorbonne. **Les formes élémentaires de la vie religieuse.** *Le système totémique en Australie.* (Travaux de l'*Année sociologique.*) 1 vol. in-8°.. 14 »

FOUILLÉE (A.), de l'Institut. **Humanitaires et libertaires** *au point de vue sociologique et moral.* 1 vol. in-16........... 3 50

GOURD (J.-J.). **Philosophie de la religion.** Préface de E. Boutroux, de l'Académie française. 1 vol. in-8°....... 7 »

HAUSER (Dr P.). **Évolution intellectuelle et religieuse de l'Humanité.** 2 vol. in-8°. Chaque volume.......... 20 »

HÉBERT (Marcel). **L'évolution de la foi catholique.** 1 vol. in-8°. 7 »

— **Le divin.** *Expériences et hypothèses, étude psychologique.* 1 vol. in-8°.......... 7 »

HOFFDING, professeur à l'Université de Copenhague. **Philosophie de la religion.** Trad. Schlegel. 1 vol. in-8°....... 10 »

LANESSAN (J.-L. de). **La morale des religions**.......... 14 »

LEUBA (James H), professeur de psychologie au collège de Bryn Mawr (Etats-Unis). **La psychologie des phénomènes religieux.** Trad. de l'Anglais par Louis Cons. 1 vol in-8°.. 10 50

LYON (G.), recteur de l'Académie de Lille. **Enseignement et religion.** *Études philosophiques.* 1 vol. in-8°.......... 5 25

MONTMORAND (Maxime de). **Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes.** 1 vol. in-8°.......... 14 »

REVAULT D'ALLONNES (G.), docteur ès lettres, agrégé de philosophie. **Psychologie d'une religion.** *Guillaume Monod (1800-1896).* 1 vol. in-8°.......... 7 »

REVILLE (A.). **Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ.** 4e édit. 1 vol. in-16.......... 3 50

ROGUES DE FURSAC. **Un mouvement mystique contemporain.** *Le réveil religieux au pays de Galles (1904-1905).* 1 vol. in-8°.......... 3 50

SEGOND (J.), professeur à l'Université de Lyon. **La prière.** *Essai de psychologie religieuse.* (*Couronné par l'Académie française.*) 1 vol. in-8°.......... 10 50

STAPFER (P.), professeur honoraire à l'Université de Bordeaux. **Questions esthétiques et religieuses.** 1 vol. in-8°.... 5 25

SULLY-PRUDHOMME, de l'Acad. franç. **La vraie religion selon Pascal.** 1 vol. in 8°.......... 10 50

TRUC (Gonzague). **La Grâce.** *Essai de psychologie religieuse.* 1 vol. in-16.......... 3 50

Paris. — Les Presses Universitaires de France.

